LIÇÕES

PHILOSOPHIA ELEMENTAR

RACIONAL E MORAL

POR

JOSÉ SORIANO DE SOUZA

DOUTOR EM MEDICINA,

CAVALLEIRO DA OIIDEM DE S. GREGORIO MAGNO,

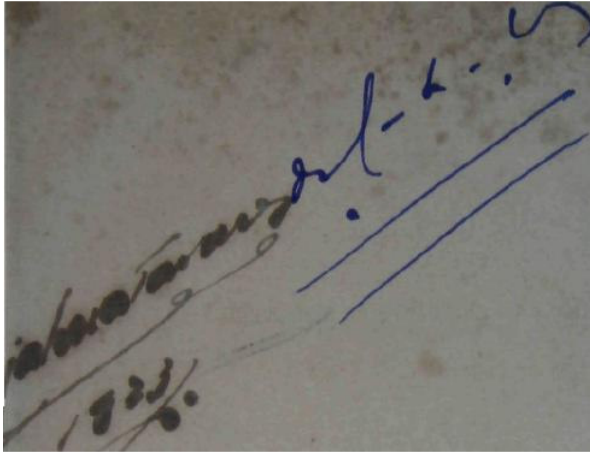
PROFESSOR DE PHILOSOPHIA NO GYMANASIO PROVINCIAL DE PERNAMBUCO.

Sapienlia Speciosior **.sole SAP., VII, 29.**

PERNAMBUCO

LIVRARIA ACADEMICA DE

JOÃO WALFRÈDO DE MEDEIROS, LIVREIRO -EDITOR

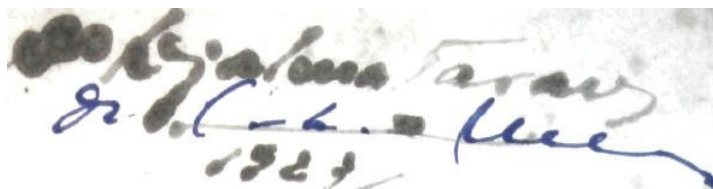
• 79, RDA DO IMPERADOR, 78

1871

LIÇÕES

DE

PHILOSOPHIA ELEMENTAR

RACIONAL E MORAL

—.

PREFACIO

Summus philosopliae Finis rcligio.
(DESCARTES, *Epist.)*

Qual é em substancia e religiosamente fallando a questão fundamental e suprema que occupa hoje os espíritos? Não é outra senão a debatida entre os que admittem e os que negão uma ordem sobrenatural, certa e suprema, posto que inaccessivel á razão humana. E se havemos de nomear as cousas pelos seus nomes proprios, a questão não é outra que aquella que se debate entre o *supematuralismo* e o *racionalismo,* Militão deste lado incredulos, pantheistas, scepticos e racionalistas puros, e d'aquelle os christãos. Os primeiros, ainda os mais moderados, não deixão subsistir no mundo e n'alma humana outra cousa que a estatua de Deos, sua imagem ou sua sombra; os segundos crêm em um Deos vivo. *(Meditações e estudos moraes,* Pref.,p. 11.)

Estas palavras do protestante e douto publicista Guizot, debuxão fielmente o actual estado dos espíritos. Se agora accrescentarmos que a ultima consequencia logica do racionalismo, ou da independencia

absoluta da razão, e o maturalismo, isto é, o systema que exclue toda influencia da idéa do sobrenatural na direcção moral da humanidade, teremos que a luta de que nos falia o illustre escriptor se estabelece entre os que crém na ordem sobrenatural e em sua influencia no destino das sociedades e os que negão.

Naturalismo e sobrenaturalismo, razão independente • fé humilde taes são portanto os termos da magna questão debatida na sociedade moderna, desde que ao grito da independencia religiosa do seculo XVI; seguio-se o da independencia philosophica, escrevendo logo o patriarcha da moderna philosophia na primeira pagina de seu codigo a razão humana ê por natureza independente. Desde então um espirito maligno e inimigo das crenças da humanidade parece querer destruir todas as cousas estabelecidas, assim na ordem politica, como na moral e inlellectual.

Na ordem politica o naturalismo não admitte a influencia do sobrenatural nas instituições sociaes. 0 poder deve nascer da vontade do maior numero, não precisa laxe-lo descer do céo; a lei deve ser redigida como se não houvesse Deos,ou em outros termos, deve ser atheista; o Estado deve separar-se da Igreja; o Rei o deve ser por graça do povo, e não por graça de Deos. Eis aqui a synthese do naturalismo politico. D'aqui as lutas intentadas contra o Poder em nome da liberdade, e a dos Poderes da terra contra o Poder divino, e como consequencia natural a falta de respeito e amor á Pessoa sagrada dos Imperantes, os ungidos do Senhor. Então o Estado não é mais como uma grande

família, nem ós subditos como filhos, nem os monarchas como pais. Quando a intelligencia duvida da autoridade, ou a reputa um producto seu, o coração interiormente nega-lhe respeito.

Na ordem moral o que vemos? A razão proclamando uma *moral independente.* Independente de quem e de que? De Deos, e de sua divina sancção. Deixem-nos obrar pelo nosso livre arbítrio; eis aqui o primeiro postulado da moral atheista. Com taes princípios não é maravilha o estado actual dos costumes, a relaxação das maximas, a demasiada liberdade de manifestar os pensamentos, a reducção do direito ao facto material consumado, a conversão da autoridade na somma dos numeros e forças inateriaes, o egoismo nos corações, e emfim esse detestavel cynismo com que na sociedade se sustentão as mais falsas e perniciosas doutrinas.

Na ordem intellectual a luta é propriamente entre a razão e a fé, a philosophia e a revelação. Pretende a razão, sem respeito a Deos, ser o arbitro unico do verdadeiro e do falso, do bem e do mal; ser a lei para si propria, e sufficiente por suas forças naturaes para alcançar o bem dos homens e dos povos. Declara-se fonte de todas as verdades religiosas, e consequentemente a regra soberana pela qual o homem póde e deve procurar o conhecimento de todas as verdades. Ousa declarar por inimiga a fé de Jesus Christo, e como inutil, e até nociva a revelação. Emfim, a philosophia, producto dessa razão, proclama que nem pôde nem deve submetter-se a autoridade alguma !

Quando a razão humana delira de tal modo, logo o coração de lodo se subverte, e irrisoriamente moteja a instituição dos sacramentos da Igreja de Jesus Christo, e os seus dogmas sagrados, aos quaes chama *crença antiquadas.* Assim deploravelmente converteo-se a sciência *da cousa divinas e humanas* em syno-nymo de impiedade e respiradouro de odio contra o que lodos os seculos tem venerado.

A razão mais reportada o menos pretenciosa contentasse com ser igual á razão divina, e olha para a philosophia e a revelação como *duas irmãs immortaes,* procedentes de uma mesma fonte.

Sim, de certo a razão humana e a religião, a philosophia e a revelação ambas procedem da razão divina, *ambx ah* uno, *eodemqae immulabili veritatis fonte, Deo. Óptimo, Maximo, oriuntur;* e assim reciprocamente se auxilião, *atque ita tibi mutuam opem ferant.* Mas quão desarrazoada seja aquella igualdade fraternal, facilmente se colhe de ser a religião pensamento divino, verdade eterna, invariavel e perpetua, e a philosophia pensamento humano, e como tal variavel e sujeito a paixões e erros. 0 pensamento humano, instrumento da philosophia, e a fé instrumento da religião são dons de Deos; mas nem por isto havemos de pôr a religião no mesmo pé de igualdade que a philosophia. Se o terem ambas sahido das dadivosas mãos de Deos fosse razão de as declararmos irmãs, então amplificando os laços da fraternidade deveramos, como Michelet, declarar os brutos nossos *irmãos inferiores,* porque nós como elles procedemos

de Deos, autor de todo ser. E eis que por ahi iria a presumida fraternidade parar no abominável pantheismo! Não, a philosophia não póde ter o mesmo poder que a religião; aquella vem do homem e é obra de seu espirito; esta vem de Deos, e é obra de sua sabedoria e de seu amor. Não diremos que a philosophia é *escrava* da religião, porque aquella palavra é odiosa e violenta, mas porque não apellida-la serva affectuosa e humilde, discípula docil e obediente da religião?

A philosophia orgulhosa de nosso seculo, que proclama a autonomia absoluta da razão, e arrancando ao coração do homem o Deos que ahi vive pela fé, só lhe deixa a estatua ou a sombra desse Deos; ousa estender a mão ao homem, declarando-se unica conductora segura no arriscado caminho deste mundo. Mas quem não temerá o abysmo se não tem outra guia que a philosophia? *Csecus si cxco ducatum prxstet, ambo iii foveam cadunt.* «Pobre philosophia, exclamava o incomparável Bossuet, que vejo em tuas escholas senão contestações inuteis e interminaveis? Como queres que só me confie de ti, se es tão variavel e incerta, se tantas vezes tens cahido em erro! Quando me ponho a considerar rio vasto e agitado mar das razões e opiniões humanas, não posso descobrir em tão grande estensão um só lugar, ainda que calmo e abrigado, que não seja celebre pelo naufragio de algum personagem illustre.» 0 accento e convicção das palavras desse poderoso genio, que tão alto subio sustentado na razão soberana de Deos, assas mostrão o que pen-

sava daquella philosophia *emancipada* e *livre dos es torvos da fé,*

Como Bossuet tambem não nos fiamos dessa philosophia orgulhosa e chimerica, e a repellimos como a mais cruel inimiga das verdades necessarias ao genero humano.

Mas ao lado dessa philosophia, que tem por nome *racionalismo,* milita outra, que longe de repellir a revelação divina e as advertencias da religião de Jesus Christo, as abraça, ouve-lhe as lições, e faz suas delicias em trilhar o caminho que lhe aplanarão. Deste modo vê satisfeito o mais ardente desejo da razão, se correspondesse com o infinito, que faz sua'nobreza e seu tormento; vê dilatado o campo de suas investigações, e sobraçada com a fé chega onde de per si não poderia ir; resolve as mais graves questões, acerca do homem, e goza da inappreciavel vantagem de conhecer facil e certa mente que os raciocínios contem vicios, porque vão parar em conclusões *contrarias* aos dogmas.

Essa philosophia que sabe que a sciencia divina não offusca a sciencia humana, e que ao contrario esta se torna mais brilhante com os raios reflectidos d'aquella, *lúmen scientise humanas non offuscotur, sed mugis cla-rescit per lumen scienttse divinx;* que persiste em querer ser guiada pela fé « que é como o telescopio da intelligencia, pois allonga o seu horizonte, e faz-lhe descobrir novos astros no céo do pensamento e da verdade.» essa philosophia é a dos Doutores christãos, é a philosophia escholastica ou thomistica, que tantos e tão assignalados serviços prestou á causa da scien-

cia e da civilisação, e que durante cinco seculos illustrou os espíritos e formou os maiores genios dos tempos modernos.

Começando principalmente do seculo XIII brilhou ainda no seculo XVII e parte do XVIII em Fénelon, Bossuet e Leibnitz. Esses tres philosophos, os maiores d'aquella epocha, ainda que na fórma pareção cartesianos, são na essencia discípulos de S. Thomaz; especialmente os dous ultimos nada mais são que exactos sequazes do incomparavel Doutor, que Massillon chamava *notre Docteur aecuménique.* Leibnitz, o grande Leibnitz em sua sabedoria e profundo bom senso reconheceo e confessou a utilidade e solidez da philosophia de S. Thomaz nestas palavras que gostosamente transcreveremos.

« Vejo que muitos sujeitos habeis estão persuadidos que se deve abolir a philosophia das Escholas, e substitui-las por outra; mas depois de haver bem ponderado tudo, penso que a philosophia dos antigos é solida e que é necessario servir-nos da dos modernos *para enriquece-la, porém não para destrui-la.* Sobre esto particular hei tido varias contestações com cartesianos habeis, aos quaes hei demonstrado pelas mathematicas que não chegarão ao conhecimento das leis da natureza, e que para obter esse conhecimento é preciso considerar na natureza não só a materia senão tambem a actividade ou força... por cujo meio penso rehabilitar a philosophia dos antigos ou da Eschola, da qual a theologia se serve com tanta utilidade, sem por isso derogar os descobrimentos modernos. Nossos mo-

demos, diz em outra parle, não fazem bastante justiça a S. Thomaz, e outros grandes homens d'aquelle tempo, na doutrina dos quaes ha seguramente mais solidez do que imaginão... E até estou persuadido que se algum talento exacto e profundo se encarregar de declarar e dirigir as doutrinas delles, conforme o methodo dos geometras analyticos, encontrará lá um t*hesouro de verdades mui* importantes e completamente demonstrativas.»

Nem é sómente até o seculo de Leibnitz e Bossuet que encontramos os reflexos da philosophia de S. Thomaz. Em nossos dias mesmos, onde está o philosopho notavel, em cujas obras não se ostentem ou pelo menos não reçumbrem os eternos princípios sustentados e lucidamente expostos pelo autor das duas Summas? Rosmini, Raulica, Sanseverino, Liberatore, Pianciani e outros na Italia; Glemens e Klentgen na Allemanha; Balmés, Valdegamos e Zeferino Gonzales na Hespanha; Laforet e Hutten na Belgica podem servir de prova ao que dizemos. E porque não mencionaremos Cousin? Nas obras deste illustre philosopho a par de aberrações racionalisticas e pantheisticas, que recebera de Kant e seus discípulos, tambem se notão frequentemente reminiscencias de suas leituras da *Summa de Theologia,* a qual com justiça chamou «um dos maiores monumentos do espirito humano na meia idade, e que contem alem de uma alta metaphysica, um systema completo de moral e até de politica. »

Banida outra hora inconsideradamente das escholas, para dar lugar á philosophia moderna, quê jouf-

froy um de seus coripheos, chama « un labyrinthe de rêveries, de contradictions, d'absurdités » a philosophia christã está em via de restauração, graças ás lições da experiencia, que nos tem mostrado que nunca a deveramos ter abandonado. Em vez de se conformarem com a velha maxima in*ventis addere,* lei primaria de todo progresso razoavel, poserão-se os espíritos inquietos e amantes de novidades a demolir por seus fundamentos aquelle ingente e primoroso edifício, levantado pelos maiores genios do christianismo.

Mas, graças a Deos, que já vai passando a moda de chancear da philosophia escholastíca, e os homens doutos que a não professão, pelo menos elogião e admirão esse corpo de philosophia regido em todas as suas partes por principios, que fazem delias um só todo.

Já vemos, por duas vezes (1845 e 1856) a celebre Academia de sciencias moraes e politicas de França pôr em concurso essa philosophia, e premiar as melhores obras que a seu juizo se apresentarão sobre o programma dado; e um dos autores premiados francamente diz em seu estimado escripto: « Não occultaremos nossos sentimentos christãos nem nossa sincera admiração para com o Mestre illustre que foi na meia idade o mais autorisado interprete da fé catholica. Sem deprimir a philosophia actual, nem pretender, como alguem suspeitara, fazer retrogradar o espirito humano, não podemos comtudo resolver-nos a não fazer caso da *Summa de Theologia* e da *Summa con-*

tra gentios, e atira-las entre as obras caducas; pelo contrario cremos que ellas contem fecundos germens, ainda não esterilisados, e que podem dar fructos salutares. (C. Jourdain, *La Philosophie de saint Thomas,* t. I°.)

Vemos tambem todos os annos sahirem dos prelos da Italia, Franca, Hespanha, Àllemanha e Bélgica compendios redigidos conforme o espirito do Doutor angelico, e as obras deste serem reimpressas, traduzidas e commentadas em linguas vulgares.

Verdade é que ainda os ignorantes e bufões da sciencia têm algumas chanças de máo gosto e sediças rabularias com que acommettem essa philosophia, que ignorão, e da qual segundo elles, ninguem mais faz caso. Mas não está escripto que o nescio improperá acremente... e dirá fatuidades, *Stultus improperabitur acriter... et fatua loquetur?*

Deixemos os nescios, e tenhamos como assentado no juizo dos doutos, que a maxima necessidade de nossos tempos, é a restauração da metaphysica christã, fundada por S. Thomaz no maravilhoso accordo das duas luzes do espirito humano, a razão e a fé. Só d'ali póde vir efficaz medicina dos males que deploramos na ordem politica, moral e intellectual. E a ninguem deve esse asserto parecer um paradoxo, pois se é certo, como observa um insigne philosopho romano, que as verdades particulares dependem das universaes que as contem, e que os rios sabem das fontes, não ha quem não esteja vendo a influencia da metaphysica nos demais estudos, e principalmente nos que se re-

ferem aos costumes e à saciedade humana... assim que é uma verdade constante, que onde os espíritos estão pervertidos, ou compostos, ahi reina uma metaphysica viciosa, ou verdadeira.

Pela nossa parte convencido dessa verdade, e attendendo mais para o valor do fim, do que para a deficiencia de nossas forças temo-nos dedicado ao estado dessa metaphysica; • para vulgarisa-la e incitar entendimentos de mór quilate ao seu estado publica-mos, ha troa annos, o *Compendio de Philosophia,* se-segundo os *principios e* methodo*à de S. Thomaz, trabalho* de que fomos liberalmente recompensados, tanto pelas gratuitas animações que recebemos de pessoas pie-dosas e doutas, quer ecclesiasticas, quer seculares, • orno tambem pelo benigno acolhimento que o nosso livro encontrou em algumas casas de educação

E portanto animado «lesse consolador resultado, e tendo sempre em mira a supradito fim. que agora sahimos de novo com esta Lições de *Philosophia elementar,*racional e moral que esperamos lavarão vantagem ao Compendio *s*enão na essencia, porque nossas doutrinai não mudão, ao menos na forma a qual nos parece quadrar mais com os USOS actuaes do magisterio.

Ate aqui a razão desta livro. agora algumas pala-vras acera de sua economia.

Estamos convencidos que a fornia syllgistica nos livros didascalicos é de todas a atsia vantajosa. par que habitua o esperito precisão a ao rigor obstando as divagações tão frequentes a aquelles principião

a estudar. Com essa fórma menos rigorosa publicamos o *Compendio;* ahi se vêm divisões exactas, o estado da questão a discutir, princípios formulados, definições precisas, proposições contendo summariamente a materia de cada tratado, demonstrações rigorosas da verdade das proposições, refutação completa das objecções que se lhe podem fazer. Eis aqui o methodo escholastico, cuja perfeição é insuperavel, e que procuramos seguir n'aquelle livro. Um escriptor tão insuspeito, quão notavel na philosophia moderna, Vicente Gioberti, comparou muito bem o actual svstema de ensino em fórma oratoria contrapondo-o ao antigamente seguido pelos escholasticos. Essa comparação, ainda que um pouco longa, deve ser citada; diz assim :

« Então o officio do professor consistia na interpretação de um compendio elementar, que expunha de modo claro, succinto e preciso os princípios e as deducções fundamentaes das doutrinas. As lições erão diarias; o mestre declarava de viva voz, illustrava e explicava repetidas vezes o texto, accrescentando as explicações convenientes e accommodadas á capacidade dos alumnos. Estes erão interrogados a miudo; disputavão entre si sob a direcção do professor; acostumavão-se a dominar a materia, a penetrar-lhe o intimo, a considera-la por todas as faces; a distinguir os pontos fracos e obscuros de uma doutrina, a expôr com precisão e clareza seus conceitos, e nunca separar-se da logica na serie dos raciocínios. Esses exercícios parecerão por ventura pouco brilhantes, como hoje di-

zem, mas em troca erão solidos e fecundos. As escholas regidas desse modo derão ao mundo engenhos vigorosos; delias sahirão Dante, Galileo, Bacon, Bossuet, Leibnitz, Newton, Lineu, Vico, Muratori e todos os nomes mais gloriosos da moderna idade. Hoje porem esse modo de ensinar é reputado ridículo, pedantesco e intoleravel. Os professores illustres pensão envilecer sua eloquencia dando mais de uma ou duas lições por semana; talião elles só durante a hora, e em estylo que geralmente não é modelo de elocução didascalica, posto que abundem em sentenças, imagens, epigramas, e recebão applausos do auditorio. Ai! d'aquelle que ao descer da cadeira não fôr acolhido com uma salva de bravos, e tiver de sahir silencioso da aula! Dos ouvintes poucos entendem o mestre, muitos o escutão, todos o applaudem. Aquelles poucos tomão ás carreiras em um pedaço de papel os pontos principaes do discurso, e sabe Deos a exactidão com que fazem essa especie de resumo jovens inexpertos, impacientes, que não conhecem a materia, que a ouvem pela primeira vez e que não podem aprende-la, e ainda menos digiri-la na primeira intenção. A isto se reduz em substancia a utilidade de taes sessões, pois a turba dos ouvintes costuma sahir da aula tão as escuras como entrou; e com quarenta ou cincoenta lições annuaes por esse estylo se aprende uma sciencia e se lanção as bases de uma celebridade futura. »

É de conformidade com essa pratica que os modernos compendios de philosophia são redigidos em

estylo cíceronico, onde abundão divagações e palavras inuteis.

Sem embargo, agora tambem pensamos dever sacrificar um pouco ao idolo do uso, redigindo estas *Lições* em estylo commum. Pessoas entendidas e experientes nos tendo dito já por escripto, e já de viva voz, que não sacrificassemos o *fundo d forma,* e que se as doutrinas de nosso *Compendio* fossem expostas na fórma usual produzirião maiores bens, porque facilitarião sua leitura a maior numero de pessoas, e finalmente que se houvessemos de publicar outro livro experimentassemos, assentamos tomar o conselho. Eis aqui porque este escripto vai a modo de lições, nas quaes todavia não foi esquecido o raciocínio.

Procuramos ser conciso e breve, se o conseguimos ou não decidirão os doutos que nos fizerem a honra de ler. Mas o que não nos poderão contestar, é que todos os pontos do actual programma do ensino da philosophia estão tratados, e pela genuína e verdadeira doutrina dos grandes mestres. E não só os discutimos conforme essas doutrinas, senão que fomos comparando estas com as dos mais celebres philosophos dos tempos modernos, de sorte que o joven alumno adquirindo os bons princípios, ficará tambem conhecendo o summario dos varios systemas de philosophia antiga e moderna. Por esse modo cremos ter dado ao nosso livro toda a possível actualidade. E disto se convencerá o leitor pela simples inspecção do índice das materias.

Pede a justiça litteraria que agora mencionemos os autores que nos auxiliarão com suas luzes, na confecção deste livro, já que de todos não fizemos menção nas paginas do mesmo, por não torna-las sobrecarregadas de citações. Esses autores são os que estão em outra parte declarados sob o titulo de *Bibliotheca do estudante de philosophia.* Como muito nos servirão, e estão servindo, os aconselhamos aos estudantes como os melhores para consultar no estudo.

Jovens estudantes de philosophia, em vossas lucubrações tende sempre presente que a religião se não cria talentos, desenvolve e tempera os que a natureza dá. A religião salvou a civilisação da barbaria, e creou as sciencias nas nações christãs; só ella pôde pois nos conservar na civilisação. A religião interessará sempre a intelligencia e ao coração humano, porque tem com o homem inteiro, com suas faculdades iutellectuaes e sensíveis, com seus deveres, até com suas paixões, com o seu destino presente e futuro a mais intima e universal relação. Só a ella compete dizer a ultima palavra sobre o principio e o fim do homem, questão maxima da philosophia, assim como sobre os meios de attingir a aquelle fim; e a philosophia que não quizer ser inimiga do homem, deve esforçar-se por conduzi-lo direitamente ao seu destino. Por esse modo vem a philosophia, como dizia Descartes, a não ter verdadeiramente outro fim que a religião; *Summus philosophise finis religio.*

LIÇÕES

DE

PH1L0S0PHIA ELEMENTAR

RACIONAL E MORAL

LIÇÃO PREAMBULAR

DA PHILOSOPHIA EM GERAL

Sumario— I. O estudo da P'hilosophia deve começar pelas generalidades desta sciencia. — 2. A Philosophia tem tido muitas definições. — 5 Sua definição nominal. — 4. Sua definição real — 5. Provas da existencia da Phi - losophia. —6. Porque só imperfeitamente podemos saber a Philosophia.— 7.)p verdadeiro objecto da Philosophia — 8. A universalidade e unidade característicos dessa sciencia. — 9. A Philosophia a mais util e excellente
das sciencias racionaes, — 10. Ella é-necessaria ao estudo das sciencias sociaes, jurídicas e economicas e ate á mesma religião. — 11. Relações de dependencia das sciencias racionaes a respeito da Philosophia. — 12 Subordinação da Philosophia á Theologia revelada. —13. O pantheismo ou o atheismo consequencia da negação d'aquella subordinação. — 14. Refutação dos erros dos racionalistas neste particular. — 15. Como se divide a Philosophia.—Porque o seu estudo deve começar pela Logica.

1. Encetando um curso elementar de Philosophia, é natural que antes de estudar em particular os pontos dessa sciencia, occupemo-nos do que de mais geral se póde dizer sobre ella. Adstrictos a esse dictame da razão, tomaremos para assumplo da lição de hoje a *natureza,* e *existencia* da Philosophia, o seu *objecto,* a sua *primazia* e *utilidade* a respeito das outras sciencias, e finalmente a sua *divisão* e por qual *de suas partes* havemos de começar o seu estudo.

2. A natureza de uma cousa se declara definindo- a, como logo sabereis; por tanto, para que conheçamos a natureza da Philosophia, preciso é defini-la. O que é pois a Philosophia? São innumeraveis as definições que lhe hão dado os autores antigos, e modernos. Uns tomão por seu objecto o que lhe não pertence., outros não abrangera esse objecto em toda sua extensão real. D'ahi a grande diversidade das defi nições, e bem assim o desapreço em que alguns tem a Phi losophia, pois não falta quem conclua dessa discrepancia que não existe a cousa que a palavra é destinada a signi ficar.

3. A Philosophia se define nominal e realmente. A sua definição *nominal* é mui conhecida, se diz que é *o amor da sabedoria.*

Ao fundador da eschola italica devemos o nome de Philosophia ou a definição nominal desta sciencia. Refere Cícero, que Leão, rei dos Feliacos, admirado-do saber e eloquencia de Pythagoras, lhe perguntara que sciencia professava, e que elle respondera que nenhuma, sabia, e era simples *Philosopho,* isto é, amante da sabedoria, pois é aquella palavra formada de dous radicaes gregos — phi*los* e *sophia,* que querem dizer — *amante da sabedoria.* Desde então, os homens dedicados ás altas investigações das cousas não se nomearão mais, como d'antes, *sophos,* isto é, sábios, senão Philosophos. Quanto a sua accepção etymologica é pois a Philosophia o amor da sabedoria.

4. Pelo que respeita porem á cousa que aquelle termo significa, isto é, quanto á definição *real* da Philosophia, di remos que *é a sciencia natural, certa, e evidente das cousas por suas ultimas razões.* Vamos agora á explicação.

Ha duas sortes de conhecimento, um espontaneo, superficial e de facto, outro reflectido, aprofundado e cansativo. Pelo primeiro sabemos as cousas ignorando as suas ultimas razões, assim como a natureza de nosso conhecimento; o segundo não só nos-las faz conhecer, mas tambem, nos dá a sciencia da natureza de nosso conhecimento. Aquelle é o conhecimento commum a todos os homens, denominado com exactidão *vulgar;* este é o conhecimento particular u certas pessoas, é o conhecimento *scientifico,* e a elle pro-

priamente chamamos Philosophia; quem o possue é philosopho. Os termos n*atural* e *evidente* empregados na definição extremão a Philosophia da Fé, que é um conhecimento *sobrenatural* e essencialmente *inevidenle.*

5. Mas existirá semelhante sciencia? A cada um de nós attesta a propria consciencia a existencia de um natural desejo de saber o porque das cousas, desejo que não se satisfaz e descança antes que o descubra. Esse facto interno encontra uma confirmação exterior no que observamos nos meninos, os quaes, a medida que sua intelligencia vai desenvolvendo-se, de tudo que conhecem facilmente perguntão o porque; e se não contentão com lhes dar-mos uma primeira razão, seguem indagando o porque do porque. Ora, esse sentimento natural póde ser não poucas vezes satisfeito, adquirindo a razão o conhecimento) evidente das ultimas razões ou porques das cousas. Mas esse conhecimento constilue a Philosophia, logo esta sciencia existe.

6. Entretanto não póde ella ser perfeitamente sabida do homem, pois muitas cousas ha que não podemos conhecer com certeza e evidencia por suas causas, por effeito já da natural fraqueza de nosso entendimento, que decaio muito de seu primitivo poderio, em virtude do peccado original, já pela curteza de nossa vida, e já finalmente por sabia disposição de Deos, que quiz ignorassemos muitas cousas. D'onde concluímos que o nosso conhecimento philosophico é de si imperfeito. Fiquemos portanto sabendo desde logo, que um dos mais uteis resultados a que nos conduz a Philosophia, é o conhecimento *scienlifico* de nossa ignorancia em muitas cousas. No sentir de Laclancio, a verdadeira Philosophia nos ensina, que nem devemos crer que sabemos tudo, o que só a Deos compete, nem que não sabemos nada, o que só é proprio do bruto; entre esses dous extremos ha um meio termo que compele ao homem, é a sciencia temperada da ignorancia : *Ubi ergo sapientia est ? Ut neque te omnia scire putes, quod Dei est, neque omnia nescire, quod pecudis. Est enim aliquid medium, quod sit hominis, id est, scientia, cum ignoratione conjuncta, et temperata.* (Insl., 1. III, c. VI.)

7. Eis assaz sobre a natureza e existencia da Philosophia. Agora vejamos qual seja o seu objecto. Não tinha outr'ora a nossa sciencia um objecto proprio e determinado. Sob a vaga denominação de *amor da sabedoria,* abrangião os antigos as altas especulações sobre todas as sciencias. Os reformadores modernos, buscando determinar esse ob jecto, o limitarão ao espirito humano, provindo d'ahi que depois de Descartes ficou toda a Philosophia reduzida a um esteril *psychologismp,* sendo de notar que para semelhante effeito não concorreo pouco posteriormente a eschola escoceza.

Da definição que temos dado da Philosophia, já podemos colher qual o seu verdadeiro objecto: são as razões ultimas c absolutas de tudo o que o homem póde naturalmente saber. Essas razões ultimas são de duas ordens : umas *limitadas* e *relativas* a um genero de assumpto, as quaes contem os princípios especiaes de certa materia; outras *illimitadas* c *absolutas,* e abrangem por isto mesmo tudo quanto o homem póde saber. 0 objecto da Philosophia são essas razões ultimas absolutas. D'ahi o definir Aristoteles a Philosophia, o conhecimento das primeiras e mais altas causas das cousas : *Sapientia est cognitio primarum et altissimarum causarum. (Metaph.,* 1. I.) Pela mesma razão disse o philosopho romano que a Philosophia é a sciencia das cousas divinas e humanas e das causas que as contem : R*erum divinarum et hnmanarum, causarumque, quibus hae res continentur, scientia.* (Cie, *De Officiis,* 1. II.)

Se depois de termos considerado em si mesmas essas razões, as estudamos com applicação a uma materia especial, v. g. ao direito, á historia, etc; com o fim de ordenar e unificar os conhecimentos que se lhes referem, buscando reduzi-los ás suas ultimas razões respectivas, já então não temos mais a Philosophia propriamente dita, senão uma philosophia especial, a *philosophia do direito,* a philosophia *da historio,* etc. Cada sciencia propriamente dita é portanto *uma* philosophia, mas não *a* Philosophia.

8. Dous caracteres acompanhão sempre a Philosophia, e mediante elles a podemos distinguir de qualquer sciencia especial. Esses caracteres são *a universalidade* e *a unidade.*

Por quanto seno o o objecto de nossa sciencia o conhecimento das ultimas razões das cousas, e de tudo o que é podendo-se indagar as ultimas razões, segue-se que a nossa sciencia estende-se a tudo quanto não transcende ás forças de nosso natural discurso, o qual é o instrumento dessa sciencia : logo ella é universal. Nem essa qualidade destroe a sua unidade, pois lhe sendo natural estudar os entes só em suas ultimas razões, desse u*nico* e especial aspecto sob que os estuda lira ella a sua unidade. È por tanto a mais ampla de todas as sciencias, sem deixar de ser ao mesmo tempo determinada.

9. Do antecedentemente dito já podemos inferir quão excellente c util seja a Philosophia, e que relações sustenta com as outras sciencias. Não ha autor que professando uma sciencia não encareça e sublime a sua primazia e utilidade; mas é lacto que, bem ponderadas as cousas, nenhuma existe que nesses predicados possa correr parelhas com a Philosophia. Por este motivo os mais afamados sabios da antiguidade lhe tributarão de commum acordo merecidos elogios. Cícero, fazendo-se interprete de todos, dizia: Ha cousa que seja tanto para desejar-se como a sabedoria? Que seja mais nobre, mais excellente e de mor proveito aos homens ? Logo quem vai atraz delia tem o nome de philosopho, e nem a Philosophia quer dizer outra cousa se lhe interpretarmos o sentido, senão amor da sabedoria. »

E Ella com effeito a primeira das sciencias naturaes e de todas a mais util. Que é a primeira se infere de sua mesma natureza, pois sendo a sciencia das ultimas razões das cousas, das razões absolutas de quanto póde o espirito humano conhecer, no que se differença das outras sciencias, que só investigão as ultimas razões de sua respectiva materia, claro é que tem a primazia a respeito de todas.

A unidade indivisível dos conhecimentos humanos nos confirma nesse juizo. De facto, estão todas as sciencias de tal sorte connexas, que nenhuma ha que seja absolutamente independente das outras; e as razões ultimas de cada uma só o são a respeito da matéria de que trata, de sorte que ficão todas dependentes das razões ultimas absolutas de uma sciencia mais geral e sublime que contem a ultima ex-

pticação e serve de fundamento ás razões inferiores. Ora, essa sciencia é a Philosophia, logo é ella *a sciencia primeira* ou a *protologia.* A influencia necessaria que a Philosophia exerce em todas as sciencias, é uma prova de facto de sua excellencia. Reina em verdade uma secreta harmonia entre as sciencias de uma certa epocha e o espirito philosophico dominante na mesma. Este facto é reconhecido por varios observadores. Todo o direito social do seculo passado é uma viva imagem do sensualismo que dominava na província da Philosophia.

Pelo que respeita á utilidade dessa sciencia, facil é prova-la. Tem o homem duas faculdades especificas : o entendimento e a vontade. Aquelle tende naturalmente a conhecer a razão e o porque das cousas, e a Philosophia é a sciencia adequada para satisfazer essa natural inclinação do espirito humano; não póde pois haver sciencia mais util do que ella. Cultivando o entendimento e conduzindo-o á sua perfeição, a nossa sciencia cultiva tambem a vontade, estudando a natureza dessa faculdade, e ensinando o verdadeiro fim para onde deve tender, e cuja posse faz a sua perfeição. Ora, póde haver nada tão util ao homem como conhecer o fim de suas operações voluntarias, já que é desse conhecimento que elle tira as regras de bem viver como homem particular e publico ? Não é pois sem muita razão que o autor das *Tusculanas,* depois de ter cantado um enthusiastico hymno em louvor da Philosophia, accrescenta que, o philosopho que vive mal é tanto mais detestavel quanto a sciencia em que se dá por mestre, é a sciencia de bem viver : *Philosophia in ratione vitae peccans hoc turpior est, quod in officio, cujus magister esse vult labitur, artemque vitae professos, delinquit in vita.*

10. Se a Philosophia é necessaria á moral, como acabamos de ver, claro é que ha de ser utilissima ás sciencias jurídicas, sociaes e economicas que da moral dependem. Pelo que não é possivel adquerir aquellas sciencias, e cultiva-las com bom fructo, sem o previo conhecimento da Philosophia, chave de todas ellas. E nem é sô a essas sciencias que a Philosophia serve; a religião não se utilisa pouco de seu prestimo, já demonstrando evidentemente os pream-

bulos da fé, como a existencia de Deos, sua unidade e outros attributos absolutos, já illustrando as mais sublimes verdades dogmaticas por meio de símiles tirados da natureza, já rebatendo os ataques cavillosos dirigidos contra a fé, e já finalmente provando que nenhuma verdade natural póde estar em coníradicção com o que ensina a mesma fé. Todos esses misteres da Philosophia exhibidos por S. Thomaz (*Super Boetium de Trim*it.,q. 2 a 5, e *Contr.Gent.,* 1.1, c. viu c ix), forão comprehendidos por S. Agostinho nestas breves palavras : *Fides... per scientiam gignitur, nutritur, defenditur et roboralur. (De* Trinit., L, XIV, c. i, n° 5.) *Gignitur* pela demonstração das verdades que são os preliminares da fé; *nutritur et roboralur* pela gravidade das razões que as declarão e tornão intelligiveis ; *defenditur* confutando os sophismas com que os incredulos e hereticos impugnão a religião.

11. De quanto fica dito podeis já saber qual a natureza das relações que a Philosophia mantem com as outras sciencias naturaes. Dominando a todas pelos princípios universalissimos, e ultimas razões que penetrão. e vivificão a variedade innumeravel de nossos conhecimentos, as relações destes para com a Philosophia tem o caracter de *dependencia* ou de subordinação. - Não ha sciencia sem principios, e já vimos que os de todas as sciencias particulares dependem da Philosophia; todas ellas suppoem a distincção fundamental entre o certo e o incerto, e é a nossa sciencia quem lhes subministra o criterio da certeza; nenhuma existe sem methodo, e as leis deste lhes são dictadas pela Philosophia ; emfim qualquer sciencia para elevar-se a sua dignidade necessita da previa solução da magna questão do ultimo fim do homem, para que possa ser cultivada pelo mesmo homem não como um fim, se não como um meio de alcançar o ultimo fim de maneira digna e conforme á sua natureza. Ora, só á Philosophia compete aquella solução.

12. Adverti porem que a dependencia de que temos faltado não ê absoluta, mas limita-se ao dominio das sciencias puramente racionaes, pois se compararmos a Philosophia com a Theologia, havemos de dizer que esta é a todos os respeitos superior aquella. Com effeito, duas cousas de-

vemos considerar em uma sciencia para conhecer sua superioridade comparativamente á outra. Uma é a dignidade do objecto de que trata, outra é o grau de certeza do conhecimento desse mesmo objecto. Ora, sob esse duplo aspecto é a Theologia revelada superior á Philosophia. Pela dignidade do objecto, porque se o da Philosophia são as verdades naturaes perceptíveis á luz da razão, o da Theologia são as verdades sobrenaturaes que transcendem a capacidade da razão, e só podem ser percebidas pela luz da fé. *Sicut sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis.* Pelo grau de certeza, porque ao passo que a Philosophia recebe a sua certeza da luz natural da razão' humana, que póde errar, a Theologia recebe a sua da autoridade de Deos, que é absolutamente infallivel.

13. Dependendo originariamente a razão humana da razão de Deos, que conclusão mais legitima e natural do que a subordinação da Philosophia á Theologia? Para nega-la fora mister ou identificar a razão humana com a razão divina, ou dizer que não ha razão mais nobre que a do homem ; no primeiro caso teríamos *o pantheismo,* no segundo o *atheismo.* Por consequencia ou havemos de professar um desses dous absurdos, ou admittir duas ordens de verdades, e conseguintemente dous meios de conhece-los, a razão e a fé, e portanto a subordinação da d'aquella a esta.

14. Existe em Allemanha e França uma eschola philosophica que em nome de uma mal entendida liberdade de pensar, nega a dependencia de que falíamos, repelle da Philosophia a autoridade da revelação, e a proclama de todo independente da religião. Por incrível ardileza de pensar Cousin, cabeça em Franca da supradita eschola, ensina que « a crença religiosa só é respeitavel na infancia do genero humano e no berço das sociedades nascentes » e d'ahi define a Philosophia « a reflexão emancipada e inteiramente livre dos laços da autoridade, e só fundando em si a investigação da verdade. » (No pref. do *Manual de hist. de Philosoph.* de Tenneman, p. 2.) E na ultima de suas obras diz ainda, para significar a absoluta soberania da razão humana « que ou a Philosophia não existe, ou é a ultima explicação de todas as cousas. »

Tão desasisada maneira de pensar se baseia na falsa supposição de repugnancia entre as verdades da revelação e as da razão natural. Mas a revelação, objecto da fé, e a razão natural não têm ambas a Deos por autor? Não são como dous raios emanados de um mesmo foco de luz indefeclivel?Como poderão pois estar em contradicção? Poderá jamais a verdade contradizer a verdade? Das verdades propostas pela revelação umas estão ao alcance da razão natural, outras a transcendem. Ás primeiras não podem estar em opposição com a razão, já que esta póde attingi-las, as segundas, denominadas *mysterios,* jámais poderá a razão attingi-las, e por isso mesmo não lhes póde descobrir repugnancia intrinseca, visto que para este effeito seria preciso conhecesse perfeitamente o sujeito, o attributo e a copula que os une, e a propria natureza do mysterio impossibilita esse conhecimento. Póde a razão natural demonstrar que exisle Deos, que a sua autoridade é infallivel; que a revelação era não só absolutamente possível, senão tambem moralmente necessaria ao homem, e que essa revelação exislio. E desde logo como será possível que a razão, sem contradizer-se, repelia a revelação como antephilosophica e anachronica? Deixemos pois de parte as vãns declamações de uma razão irreportada, e tenhamos como certo que a liberdade de philosophar só tem um obstaculo serio, é o erro, effeito de falsos raciocinios ou de preoccupações infundadas. Aristoteles, ainda que pagão, ensina que o homem deve trabalhar quanto póde por elevar-se ao que é immortal e divino. *(Ethic,* I, X, c. VII). E nós é que havemos abandonar a razão divina, fonte de toda a verdade, pelo falso supposto de que a nossa razão perde em sua dignidade ? Não, a dignidade da razão está em ella alcançar a verdade pela sciencia, e o brilho desta longe de offuscar-se com a luz da sciencia divina, fáz-se mais fulgurante, como adverte S. Thomaz : *Lumen scientix non offuscatur, sed magis clarescit per lúmen scientise divinas.* Demorai vossa attenção nestas outras palavras do mesmo sabio ; ellas são como o resumo de quanto temos dito sobre as relações da razão e da fé : *Dicendum quod homo, dum credit, rationem non abnegai; quasi contra eam faciens, sed, eam transcendit,*

altiori de rigente innixus, scilicel Veritate primu, quia ea, qux Fidei sunt, etsi supra rationem sunt, tamen non sunt contra rationem. Ea autem, quae supra hominem simt, quxrere non est vituperabile, sed laudabile, quia homo debet se erigere ad divina quantumque potest, ut dicit Philosophus. (Sent., 1. III, dist. xxIv, q., i a 3). Lede Leibnitz, *Discurso sobre a conformidade da fé com a razão,* e vereis quão exactamente pensava esse illustre philosopho sobre essa questão.

15. A divisão da Philosoph e a ordem que devemos seguir em seu estudo, é o que nos resta tratar. As divisões na sciencia são operações artisticas, pelo que sempre se lhes descobre alguma cousa de arbitrario. D'ahi a variedade das divisões que os doutos têm dado da Philosophia. Sem embargo é certo, que devem ellas ler o seu fundamento na natureza do objecto da sciencia. 0 conhecimento scicntifico dos entes é, como vimos, o objecto da Philosophia; ora, relativamente a nós póde o ente ser considerado quer como termo do entendimento, e sob esse respeito se chama *verdadeiro,* quer como termo da vontade, e é então dito *bom.* D'ahi a mais geral das divisões da Philosophia, a que a reparte em *especulativa* e *pratica* ou em *racional* e *moral.* Aquella perscruta o ente em quanto verdadeiro, e esta em quanto bom. A parte especulativa se subdivide em duas outras que são a Logica e a Metaphysica. Esta se subdivide ainda em Ontologia, Psychologia e Theologia natural. *Logica, Ontologia* ou metaphysica geral, *Psychologia, Theologia natural* e *Moral* são as cinco partes em que dividimos a Philosophia.

16. E agora por qual delias havemos de começar o nosso estudo ? Foi e é ainda invariavel pratica para todos os bons philosophos abrir o estudo da Philosophia pela logica. A esse modo de proceder, nos conformamos nós, por ser elle racional. É condição do espirito humano não poder adquirir a verdade senão discorrendo do conhecimento de uma cousa para o de outra; ora, é Logica quem ensina a discorrer com ordem na investigação das cousas; logo deve ella preceder a todas as outras partes da Philosophia. Gomo procederíamos nestas se já não soubessemos o processo natural

da razão ? O modo de saber, é como observa S. Thomaz, naturalmente anterior ao mesmo saber : *Oportet primo scire modum scientiae, quam scienliam ipsam.* « Como poderá a razão, diz S. Agostinho, passar a construir alguma cousa sem antes distinguir, observar e dirigir as regras e os preceitos da razão, que são como os instrumentos de que a mesma razão se ha de servir, formando assim a arte chamada *Dialectica ?* É na verdade a Dialectica quem nos ensina a aprender, nos manifesta o que a razão é em si, o que quer e o que pode.» Aquelles que começão a Philosophia pela Psychologia vão pois tão acertados como quem vai em busca de uma cousa sem lhe saber antes o caminho c o modo de acha-lo. Depois da Logica, a parte da Philosophia que nos dá noções mais necessarias á comprehensão das cousas é sem duvida a Ontologia. Por isto a estudarmos logo depois da Logica, em seguida trataremos da Psychologia, da Theologia natural, e por fim da Moral, que é a corôa de toda a Philosophia.

PRIMEIRA PARTE

LOGICA

LIÇÃO 1 DA

LOGICA KM GERAL.

SUMARIO. — 1. Definição da logica. — 3. Qual seja o seu objecto; objecto material e objecto formal de uma sciencia. — 5. Divisão da logica em artificial e natural. — 4. Se a logica é sciencia ou arte. — 5. Distiucção e relação da logica com as outras sciencias. — 6. Utilidade da logica; opinião de Leibnitz sobre essa utilidade.

1. A palavra logica vem do grego *logos* que significa *verbo* ou *razão;* quer pois dizer litteralmente, *sciencia racional.* Esta é a definição *nominal* da Logica; quanto a sua definição *real,* diremos que é a sciencia que ensina a ordenar ou dirigir os actos da razão na acquisição da verdade, e evita-mento do erro. Mas como ordenar os actos da razão para] aquelle fim, não é outra cousa que raciocinar com rectidão, podemos tambem definir a logica *a sciencia que ensina 'a raciocinar com rectidão.*

Uma sciencia é o conhecimento certo de um objecto especial e de suas relações, adquirido racionalmente por seus respectivos primeiros princípios. Ora, a Logica estuda os conceitos da razão por seus principios, discute racionalmente sobre suas leis, demonstrando, por exemplo, que as definições devem constar do genero proximo e da differença ultima; que o syllogismo só pode ter tres termos, etc. Logo é uma sciencia.

2. Qual é porem o seu objecto? chama-se em geral objecto de uma sciencia aquillo sobre que ella versa; e póde

ser material ou formalmente considerado. Objecto *material* de uma sciencia é a propria cousa de que ella trata; objecto *formal* é a consideração ou ponto de vista peculiar sob que estuda o objecto material. Assim, o objecto material du medicina é o corpo humano; o seu objecto formal é a curabilidade do mesmo, ou é o corpo considerado em quanto é curavel. 0 objecto formal tambem se denomina *sujeito* da sciencia, por que *está sob* (subjectum) o estudo delia. D'onde já podeis deprehender que uma mesma cousa póde ser objecto de mais de uma sciencia, conforme a diversidade de relação sob que poder ser considerado. V. g. Deos e objecto da theologia natural, e tambem da theologia revelada; aquella estuda Deos pelas luzes da razão em quanto Autor da ordem natural, esta o estuda pelas luzes da fé em quanto Autor da ordem sobrenatural. 0 homem lambem é objecto da Philosophia e da Physiologia, mas debaixo de respeitos diversos. 0 objecto formal ou sujeito da sciencia é que a especifica, isto é, lhe dá uma especie particular, distinguindo a de qualquer outra. Não é portanto a diversidade ou unidade do objecto material que faz a diversidade ou a unidade da sciencia; e tanto assim é que, como acabamos de ver, um mesmo objecto considerado em sua realidade pode ser objecto formal de mais de uma sciencia. § Isto posto, diremos que o objecto material da Logica são todas as cousas conhecidas sobre que podemos raciocinar; o seu objecto formal é a ordem que a razão estabelece em seus actos. Como porem essa ordem não existe nos objectos exteriores, nem é uma cousa physica, mas simplesmente ideal, resultante da consideração do espirito, posto que fundamentada nas cousas physicas, por isto podemos dizer que o objecto formal da logica são os entes de razão, isto é, aquellas considerações ulteriores, *intentiones secundai* que o espirito forma considerando os objectos externos. Assim, por ex. depois de termos conhecido directamente o homem, e o animal, comparando o conceito de um com o do outro, conhecemos o animal como genero, e o homem como especie comprehendida no genero; ora, essa consideração em que concebemos um como superior, e outro como inferior, um como todo, e outro como parte, não é uma cousa exis-

lente fora do espirito, mas toda ideal, posto que com um fundamento real existente em cada um dos animaes, pelo que não é uma mera ficção, como seria a ideia de chimera. 0 conceito abstracto de animal, exprimindo uma forma commum, pode ser pela reflexão do espirito applicado a muitas especies, ao homem, ao leão, etc Ora, o objecto assim considerado diz-se ente de razão por ser um producto da consideração do espirito sobre os indivíduos reaes, e é propriamente o objecto da logica. *Circa omnia qux sunt, debet negotiari ratio ; logica atilem est de operationibus rationis; et ideo logica est de tis qux tommunia sunt omnibus, id est de intentionibus rationis, qux ad omnes res se habent. (Posteriorum analyticorum;* I. I. lic. xx). Antes de S. Thomaz a mesma cousa ensinou S. Agostinho definindo a logica a sciencia das definições, divisões e conclusões. Com effeito, a definição é obra da razão, que a forma, assignando o genero e a differença de uma cousa, considerando o genero como commum, e a differença como propria ; forma a divisão quando separa idealmente partes de um todo no qual realmente estão unidas; infere conclusões dispondo os juízos com ordem. A ordenação dos actos da razão é portanto o objecto formal da logica, e o seu fim é por aquelle meio attingir a verdade e evitar o erro.

3. Ás vezes o homem de modo natural e espontaneo ordena convenientemente os seus conceitos, e póde assim alcançar aquelle fim, sem lhe terem ensinado o como devem ser ordenados; outras vezes porem, e no maior numero de casos, para que possa proceder d'aquelle modo, isto é, para que possa raciocinar com rectidão, lhe é precizo aquelle ensino. D'ahi a divisão da logica em *natural* e *artificial.* Logica natural é a faculdade innata que o homem tem, como ente racional, de conhecer certos principios e deduzir delles conclusões sem auxilio de mestre. Logica artificial é a faculdade que o homem tem de, reflectindo sobre os seus conceitos, aprender a conhecer as leis que os devem dirigir em todos os assumptos. A logica natural é portanto um simples aperfeiçoamento da natural. Pela faculdade natural de reflectir pôde o homem voltar-se sobre os conhecimentos directa e espontaneamente adquiridos, considera

los de novo, e reduzi-los a certas leis geraes applicaveis depois a lodos os outros conhecimentos. Desse modo formárão-se as sciencias e as artes. Assim tambem constituio-se a logica artificial.

4. Mas então a logica é uma arte ou uma sciencia? Esta questão tem sido diversamente respondida pelos philosophos. Querem uns que seja sciencia e não arte; outros que seja só arte, finalmente muitos pretendem que é sciencia e arte. A logica artificial, da qual tratamos, pode ser considerada sob diverso respeito como arte e sciencia Póde dizer-se arte, porque ensina certas regras, o que é proprio das artes; póde chamar-se sciencia, porque raciocinando demonstra a legitimidade dessas regras, assim como outros pontos de seu dominio, v. g., que duas proposições contradictorias não podem a um "tempo ser verdadeiras e falsas ; que deve haver um criterio interno de verdade, etc Entretanto como o objecto da logica são os actos da razão, da qual procedem todas as artes é ella considerada como a arte das artes, *ars artium,* e por isso mais propriamente lhe cabe o nome de sciencia do que o de arte, o qual, como observa S. Thomas, só por analogia lhe póde competir, pois a logica *dispõe* e *ordena* os conceitos da razão, como as artes, propriamente ditas dispõem a sua materia exterior, opáo, a pedra, o ferro, ele (S. *Th.* i, II, q. LVII, a. 3, ad. 5).

5. Supposto que a logica é sciencia, em que se distingue, e que relações tem com as outras sciencias ? As sciencias se distinguem umas das outras por seus respectivos sujeitos ou objectos formaes. Ora, o objecto formal da logica é ordenar os actos da razão, constituindo o raciocínio instrumento geral de saber, para por esse meio o espirito chegar ao conhecimento da verdade ; o que não constitue o objecto de nenhuma outra sciencia. É fóra de duvida que todas as sciencias propõem-se ao conhecimento da verdade em suas respectivas materias; mas todas suppõem o raciocínio, e consequentemente a logica, a qual por esse modo vem á distinguir-se das outras sciencias em versar sobre uma cousa de que todas se servem como de meio indispensavel. D'aqui se colhe a relação da logica com as ditas sciencias, e é como a de meio para fim. Com razão pois,

disse Kant, que a logica é o *vestíbulo das meneias,* e Aristoles que era *o modo de poder saber.*

6. Do que acabamos de dizer já podeis inferir quão util seja a logica ao conhecimento da verdade e acquisiçâo das outras sciencias. A reforma cartesiana, reduzindo toda a philosophia ao estudo do eu, aniquilou a logica; nessa obra de destruição seguio-se a eschola escoceza, que concentrando as suas forças na pura observação dos factos psychologicos, esqueceo assim a logica, como a metaphysica. Esse esquecimento tem dado origem aos innumeraveis inconvenientes que se no tão na cadeira, tribuna e imprensa, onde a cada instante é a razão insultada pela falta de suas leis protectoras. 0 grande Leibnitz tinha a logica em maior conta, e sobre a sua utilidade escreveo paginas dignas da meditação dos espíritos levianos inimigos do formalismo escholastico. § Wagner escreveo ao philosopho allemão uma carta sobre a inutilidade da logica, e Leibnitz respondeo-lhe : o Chamo logica a arte de empregar a razão não só em julgar do que nos é conhecido, mas tambem em buscar o que nos é occulto. Se portanto tal arte é possível, isto é, se podemos realmente applicar a razão áquelle duplo fim; claro é que em muito devemos estimar essa arte, procura-la com empenho, e considera-la como a chave da sciencia. » § Podemos directamente conhecer a utilidade da logica considerando em seu objecto, que como já sabemos, é ordenar os conceitos da razão de modo que possamos raciocinar com rectidão. Ora, que sciencia será mais util ao espirito humano do que aquella que o habitua a ordenar os seus actos cm raciocínios regulares ? Não é só isto. 0 raciocinio é o instrumento de que se servem todas as sciencias; ora, o estudo do raciocinio, como acabamos de dizer, é da exclusiva competencia da logica : logo esta é meio indispensavel a acquisição de todas as sciencias. § Ainda mais. Posto que o entendimento humano è destinado á verdade, como vontade o é ao bem. comtudo pôde ser seduzido pelo erro que se lhe apresente sob a apparença de verdade, assim como a vontade póde tambem ser enganada pelo mal que se lhe offerece sob a especie de bem. Ora, nestes casos, para distinguir a verdade do erro, preciso é

despi-lo do seus seductores atavios; e como faze-lo sem ler aprendido a bem raciocinar, sem conhecer as leis do argumento legítimo? Como em um longo raciocínio em especulações abstrusas, poderemos distinguir o erro da verdade se não soubermos applicar-lhe as leis da recta argumentação resolvendo-o nos princípios evidentes ?

Muita» questões se resolverião com facilidade e certo se em vez de longas dissertações, tão ferteis de palavras, quanto pobres de discurso, nos cingissimos ás formas dos raciocínios regulares; é isto um excellente meio de achar a verdade e de nos entendermos nas disputas scientificas. Na carta de que antes fallamos, Leibnitz conta este caso. » Em certo tempo sustentei com um varão assaz douto uma discussão sobre mathematica . Ambos procuravamos a verdade, e já tinhamos trocado varias cartas, bem cortezes, mas sempre contendo as queixas reciprocas de involuntariamente falsearmos o sentido e as palavras um de outro. Neste ponto propuz-lhe uzarmos da forma syllogistica; o meu adversario concordou, e chegamos a formular uns doze prosyllogismos. Desde então cessarão as queixas, e um comprehendeo o outro, não sem proveito de ambos. Estou persuadido que se assim procedessemos mais vezes, se trocassemos syllogismos e prosyllogismos com respostas em forma, poderíamos muitas vezes era questões scientificas importantes tocar o fundo das cousas, e desfazer muitos sonhos e effeitos imaginativos. Por exigencia da propria natureza do processo cortariamos rente por muitas repetições, exagerações, divagações, exposições incompletas, reticencias, omissões voluntarias ou involuntarias, irregularidades, falsas suppostas, e desagradaveis impressões que de tudo isto resultão. (Vede Gratry, *Logica,* I vol., p. 275.)

LIÇÃO 11

DOS TERMOS MENTAES E ORAkS.

SUMMARIO. — 7. Porque a logica começa peio estudo dos termos. — 8. Da natureza do conceito ou verbo mental. — 0. Porque se denomina termo incriltal. — 10. fio termo oral, expressão do termo mental. — 11. 0 que [e

termo intuitivo e abslractivo. — 12, Termos claros e obscuros, distinctos e confusos, adequados e inadequados. —13. Dos termos concretos e abstractos; notavel propriedade destes termos — 14. Termos complexos e incompletos. — 15. Transcendentes e não transcendentes. —16. Universal, singular, collectivo e distributivo. — 17. Univoco, equivoco e analogo. — 18. Dos termos universaes, da natureza do universal. — 19. O que é comprehensão e extensão de um termo ou de uma idéa. — 20. Quantos são os universaes. — 21. 0 que é a especie, o genero,a differença, a propriedade e o accidente. — 28. Da sobordinação dos generos, especies e differen-ças. — 23. Arvore de Porfírio.

7. Vimos que a logica tem por fim ensinar as regras de bem raciocinar, por onde Cicero a definio *ars bene disserendi.* Ora, o raciocínio compõe-se de proposições, e estas de termos : logo pelo estudo dos termos devemos encetar o da logica, visto que são elles a materia prima do raciocinio e da argumentação.

Os lermos são de diversas especies, e tem varias denominações ; para que fiquem bem entendidos, mister é pois entrar no conhecimento da natureza dos mesmos.

8. Quando conhecemos um objecto, este como que se dezenha ou retrata idealmente em nosso espirito; nem de outro modo é possivel o acto do conhecimento, que como todos sabem, é vital e immanente no espirito. O espirito.no acto de conhecer não sahindo fora de si é necessario que o objecto venha unir-se a elle, e não o podendo fazer por sua natureza physica, ha de ser por alguma cousa que o repre sente e expresse. Assim, quando conhecemos um passarinho, esse acto de conhecer começa e acaba no espirito; não é o passarinho que por sua substancialidade physica vem ter ao espirito, e não obstante elle ahi se reproduz idealmente. É nessa representação que conhecemos aquelle objecto. *Essa representação ou expressão ideal, na qual se reflecte o objecto, e pela qual elle se nos faz conhecido,* chama-se *con ceito* e tambem *verbo mental: conceito,* porque ella é um producto, uma procreação, um parlo do espirito, e por isto ao acto de conhecer chamamos *concepção; verbo,* por que a concepção é como uma *palavra* do espirito a qual lhe expressa ou declara o objecto, lhe *diz* qual elle seja. A essa palavra interna, convem mais propriamente o nome de verbo, segundo S. Agostinho, do que ao puro som articu lado, o qual nada mais é do que signal do outro verbo in-

terno: *Verbum quod feris sonat, signum est verbi quod in tus latet, cui mugis verbi competit nomen.* § 0 conceito é hoje commummente denominado *idéa,* como opportunamente melhor veremos. Mas, quer chameis idéa, quer verbo mental, quer conceito, é em todo caso certo que o conceito não é outra cousa que a imagem do objecto expressa pelo espirito conhecedor. Adverti porem que essa imagem é *intelletual,* e não deve ser contundida com a que forma a imaginação. 9. O conceito ou verbo mental, cuja natureza fica declarada, é, como vedes, a parte mais elementar do juizo e do raciocínio, já que estes dous ultimos actos intellectuaes resullão dos conceitos. Por quanto para formar um juizo preciso e conhecer antes a substancia e a qualidade, cuja conveniencia ou desconveniencia affirmamos ou negamos, e por conseguinte ter os conceilos parciaes da substancia e da qualidade. 0 raciocínio não é em substancia senão um complexo de juízos nos quaes a final se resolve. D'aqui resulta que decompondo o raciocínio e o juizo, encontraremos como elementos os conceitos. Por isto, os conceitos tambem se denominão *termos* mentaes, porque nelles finalmente se *terminão* e acabão o raciocínio e o juizo; e porque os termos do juizo são sujeito e predicado, podemos, com Aristóteles, definir o termo mental *aquillo em que se resolve o juizo e representa sujeito e predicado.*

10. O conceito ou termo mental, como puramente interior que é, não nos póde pôr em relação com os nossos semelhantes ; para este effeito preciso é que tenhamos algum meio externo de manifesta-lo. Esse meio, que em geral se chama *signal,* é multiplo; ora são gestos, ora suspiros, ora a palavra e a escripta. Mas de todos esses *signaes do pensamento,* o mas perfeito é a palavra, que por isto tem entre os homens a primazia na expressão de seus conceitos. Por servir de expressão ao termo mental, tem a palavra o nome de *termo oral.* Debaixo dessa relação a palavra é verdadeiramente um signal, e aquillo que *primaria* e *immediatamente* significa é o conceito, e só *secundaria* e *mediatamente* expressa as cousas. D'onde dizer S. Thomaz : *Voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res. (Perih.,* lic. I, 2.) O conceito precede a palavra

destinada a significa-lo ; pelo conceito dizemos a nós mesmos o que é a cousa; pelo termo oral a expressamos aos outros.

Sem embargo desta distincçào, é tal a força do habito adquirido desde a infancia, que o conceito e o termo oral se tornão como inseparaveis; por isto acontece que tal conceito é sempre unido a tal termo que o exprime, e tal termo nos lembra naturalmente tal conceito. D'ahi vem que no discurso essas duas cousas são tidas como uma só; e os termos se põem em lugar das cousas, dizendo-se d'aquelles o que se diz destas. (Lede Bossuet, *Logica,* I liv., c. m.)

Assim como o conceito é a derradeira cousa a que se reduzem o raciocinio e o juizo, assim lambem o *termo oral* ou a palavra é o ultimo elemento em que se resolvem a argumentação, expressão do raciocinio, e a proposição expressão do juizo. D'ahi vem á palavra, p nome de *termo,* e se lhe ajunta o epitheto de *oral* para distingui-lo do termo mental, de que é manifestação exterior. Por tanto definimos o termo oral *aquillo em que se resolve a proposição como sujeito e predicado.*

11. Os termos, quer mentaes, quer oraes, são de varias especies. Quanto ao modo como o objecto se apresenta ao conhecimento, o termo mental ou o conceito se divide em *intuitivo* e *abstractivo.* Intuitivo é aquelle pelo qual percebemos o objecto como presente; assim percebo agora este papel, que tenho diante dos olhos; abstractivo é aquelle pelo qual percebemos o objecto destituído de presença e realidade physica, como quando pensamos no papel abstractamente.

12. Tambem é *claro* ou *obscuro, distincto* ou *confuso.* É claro se representa o objecto de modo que não póde ser confundido com outro; alias é obscuro. Se representando o objecto distinctamente nos faz entrar no conhecimento de seus elementos constitutivos, o conceito é distincto ; alias é confuso. Esses elementos constitutivos podem ser conhecidos em todo ou em parte; o conceito que nos faz adquirir o conhecimento total, se diz *completo* ou adequado, se não incompleto ou inadequado.

15. Os termos que representão a fórma sem o sujeito,

como *sabedoria, justiça,* chamão-se *abstractos;* os que significão simultaneamente a fórma e o sujeito, como *sabia justo,* dizem-se *concretos.* Tem os termos concretos e abstractos a notavel propriedade de se excluírem mutuamente, não podendo um ser predicado de outro. Não podemos por isto dizer que a humanidade é homem, ou que o homem é humanidade. Podem porem os concretos convir entre si; o sabio pode dizer-se justo, e *vice-versa.* Os abstractos, se representar substancias, não podem-se predicar um outro, pelo que não podemos dizer que a animalidade é a humanidade, ou que a humanidade é a racionalidade ; mas se exprimem accidentes podem-se affirmar um do outro ; assim dizemos bem que a prudencia é virtude.

14. chamão-se *complexos* aquelles termos cujas partes separadas podem significar alguma cousa, como *homem douto;* incomplexos são aquelles que não estão unidos a outros, e cujas partes quando separadas nada significão, como *céo, terra.* 0 que faz o termo complexo não é só o numero de vocabulos, mas o terem todos o mesmo sentido, ou estarem todos unidos para significar uma mesma cousa no discurso. Bossuet traz este exemplo termo complexo: *0 pastor que matou o gigante com uma pedrada de funda;* vocabulos que unidos vem todos a significar uma só cotiza, David.

15.- Os termos lambem se dividem em *transcendentes* e *não transcendentes* ou categoricos. Transcendentes são os que signitição uma noção universal absolutamente applicavel a todos os entes, e não só a certo genero delles, v. g. *ente, cousa, bom, verdadeiro.* Por quanto em tudo o que póde ser positivamente pensado, entra aquella noção. Não transcendentes ou categoricos são os termos que só se podem applicar a uma classe ou categoria de entes, v. g. *corpo, vivente,-animal.*

16. Os termos lambem são *universaes* e *singulares, collectivos* e *distributivos.* Universal é o termo que significa um objecto universal ou que se pódc applicar a muitos indivíduos, v. g. *homem* considerado como genero; singular é o que exprime um individuo, v. g. *Pedro. C*ollectivo é o que representa muitos indivíduos conjunctamente considerados,

como *exercito;* distributivo é o que representa muitos indivíduos separadamente, de modo a poder ser applicado a cada individuo, como *soldado,* que podemos applicar a cada um dos indivíduos que compõe o exercito.

17. 0 termo colleclivo ou commum se divide em *unívoco* (em grego *synonymo),* equivoco (em grego *homonymo),* e anologo. Chama-se unívoco o termo que é commum. a muitas cousas que tem uma essencia tambem commum, v. g. *triangulo* que se diz de todo e de cada um ; *animal,* que se applica ao homem, ao boi e ao cavallo. Equivoco é aquelle que sendo commum a muitas cousas, a essencia que lhe corresponde é diversa, v. g. *leão,* termo que sendo commum e applicavel ao animal e á constellação, lhe corresponde, essencia differente; neste caso está o termo latino *jus,* que significa direito e caldo. Se o termo exprime cousas de essencia difíerente, mas que teem semilhança, chama-se analogo, v. g. *são,* que se diz do homem que tem saude, e do alimento que nutre bem; e *pé,* que se applica á parte inferior do corpo humano e á de um monte. Na analogia fundão-se as comparações e metaphoras, que tanta graça e energia dão ao discurso, como quando dizemos *trevas da ignorancia, espirito luminoso,* etc. Agora já ficais sabendo o que é empregar um.termo unívoco, equivora ou anologicamente, cousa que não é de pequena importancia no estudo da Philosophia.

18. Mas de todas as especies de termo, aquella cujo conhecimento mais importa, é a dos termos universaes. por quanto nas sciencias só tratamos do universal, do perpetuo e immutavel, e não do singular e contingente. Chama-se universal, conforme o diz a etymologia latina — *unus — versus — alia,* aquillo que sendo *um* pode ser affirmado ou predicado de *muitas* cousas. Na ordem real a essência das cousas existe sempre concretada e limitada hellas; porem o espirito pela maravilhosa faculdade de abstrahir de que é dotado, póde separar dita essencia dos caracteres individuaes, e considera-la como commum a certos indivíduos. Assim que, na ordem real a humanidade, isto é, a animalidade e a racionalidade, só existe concretada nos indivíduos Pedro, Paulo, etc, e emquanto assim esta não

póde ser attribuido a outro, visto que o individuo por ser tal é sempre distincto de qualquer outro. Por isto não podemos dizer que Pedro é Paulo, e *vice-versa.* Mas uma vez separada pela abstracção, o espirito póde considerar a essencia como commum a todos os individuos que delia participão. A essencia assim entendida, sem os caracteres individuaes, e concebida como relativa, é o que se chama *universal logico. Como* a essencia não poderia ser referivel a muitos indivíduos, se o espirito não a considerasse como *fórma* ou qualidade commum,nem verdadeiramente ser applicada aos diversos indivíduos, se não tivesse capacidade *real* de existir nelles, segue-se que o universal logico existindo *formalmente* no espirito, tem *fundamento real* nos indivíduos. D'aqui resultão os caracteres de *unidade* e *multiplicidade* que competem ao universal.

19. Tambem desses caracteres originão-se duas noções muito usadas em logica: a *comprehensão* e a *extensão de* uma idéa ou de um termo. Comprehensão quer dizer o numero de elementos contidos na idéa universal; extensão é a capacidade que tem a idéa de ser referida aos indivíduos comprehendidos nella, ou é o numero de indivíduos a que pôde ser applicada, v. g. na idéa de humanidade os dois elementos animalidade e racionalidade constituem a sua comprehensão ; a relatividade da dita idéa aos indivíduos humanos constitue a sua extensão. A comprehensão e a extensão estão na razão inversa; quanto maior a extensão, tanto menor a comprehensão, e *vice-versa.* Assim, a idéa de animalidade tem menor comprehensão do que a de humanidade, porque a primeira só encerra a qualidade de ser animal, quando a segunda com esta qualidade contem a de ser racional; pelo contrario animalidade tem mais extensão, isto é, póde ser applicada a maior numero de indivíduos do que humanidade.

20. Dos universaes tratou particularmente o antigo philosopho Porfírio em um livro que intitulou em grego : *Isagoge* que vale tanto como *introducção,* pois com elle propozse preparar os espíritos á intelligencia das *Categorias* de Aristoteles. A quantos se podem reduzir esses universaes ? § Dissemos que o universal logico é a noção que sendo uma

convem a muitas cousas, ou póde dellas ser predicada. Portanto haverá tautos universaes quantos forem os modos como aquclla noção poder referir-se aos indivíduos comprehendidos nella. Ora, póde referir-se: 1º ou como constitutivo essencial; 2º ou como cousa resultante da essencia já constituida. No primeiro caso ou exprime toda a essencia, como *homem* a respeito de Pedro ou Paulo, e então chama-se *especie,* ou somente uma parte da essencia, como animal, relativamente a homem e cavallo, e então chama-se *genero,* ou exprime o em que uma essencia se discrimina de outra, como *racional* relativamente a homem, e neste caso diz-se *differença.* Se porem a noção exprime uma cousa resultante da essencia já constituída, ou resulta delia necessariamente, e chama-se *propriedade* ou *attributo,* ou contingentemente, e então chama-se *accidente.* Portanto são cinco os universaes de que falíamos : *genero, especie, differença, propriedade* e *accidente.*

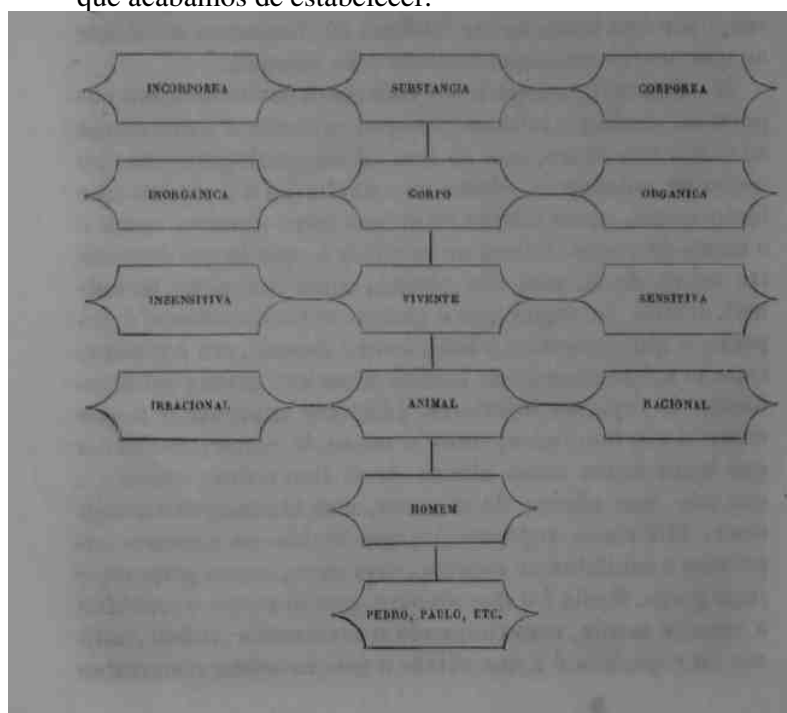
21. Para tornar mais claro o conhecimento desses universaes, definiremos cada um delles em particular. § Especie é a noção commum que convem a muitos indivíduos, como constitutivo total da essencia delles; como é a noção de *homem* em abstracto, ou a de *animal racional* respectivamente aos indivíduos, § Genero é a noção commum que convem a muitos indivíduos como parte determinavel da essencia delles, como é a noção de *animal* relativamente a homem, a qual posta denote a essencia do mesmo homem, todavia o faz indeterminadamente, como convindo tambem aos brutos. § Differença é a noção commum que convem a muitos indivíduos como parte determinante da essencia dos mesmos, como é a noção de *racional,* que determinando a noção de *animal* completa e distingue a natureza do homem da dos brutos. § Propriedade é a noção commum que convem a muitos como cousa necessariamente resultante da essencia dos mesmos; como é a noção de *risível* a respeito do homem, ao qual exclusivamente convem.

Costumão distinguir quatro especies de propriedade : a primeira é a que só convem a especie, mas não a toda, *soli speciei, sed non omni;* como ser medico, o que só convem ao homem, mas não a todo; a segunda é a que convem a

toda a especie, mas não só a ella, *omni speciei, sed non soli* como ser animal de dous pés, o que convem a todo homem, mas não só a elle; a terceira é a que convem a toda a especie, só a ella, mas não sempre, *omni soli, sed non semper,* como o encanecer, o que só convem ao homem, e a todo homem, mas somente na velhice; finalmente a quarta é a que convem a toda a especie, a ella só e sempre, *omni, soli et semper,* como ser risível. Esta é a verdadeira propriedade reputada como noção commum.

Em fim, accidente é a noção commum que convem a muitos indivíduos como cousa contingentemente superveniente á essencia dos mesmos, como é ser douto, a respeito do homem. Accidente aqui é tomado no sentido logico, e não no metaphysico. No sentido metaphysico chama-se accidente a tudo o que se distingue da substancia de uma cousa, e neste caso a propriedade póde chamar-se accidente. Mas no sentido logico não se attende a essa distincção, mas somente ao modo como a noção se refere aos indivíduos a que convem ; por isto logicamente fatiando só chamamos accidente ao que resulta contingentemente é da essencia.

22. 0 genero, a especie e a differença se dividem em supremos, medios e Infimos. Genero supremo é o que acima de si não tem outro, mas só tem noções analogas, como é a noção de substancia. Medio ou subalterno é o genero que tanto acima, como abaixo de si tem outro genero, como é a noção de corpo. infimo ou proximo e aquelle que tem outro acima de si, mas não abaixo, como é a noção de animal. D'aqui se segue que o genero supremo nunca é especie, e que o medio e o ínfimo ora é especie, ora é genero, especie relativamente ao genero superior, genero relativamente ás especies inferiores. § Especie suprema è a que sobre si não tem outra, como a noção de corpo; media é a que tanto acima como abaixo de si tem outra; ínfima é a que não tem abaixo de si outra, mas tão somente indivíduos. Differença suprema é a que divide os generos supremos e constitue as especies supremas, como corporeo e incorporeo. Media é a que divide o genero medio e constitue a especie media, como animado e inanimado; ínfima, ultima ou especifica é a que divide o genero ínfimo e constitue

a especie ínfima, como racional e irracional § Na celebre *Arvore* de Porfírio podeis ver como os universaes. se dispõem, de modo que de uns se vai passando gradativamente aos outros por congruas differenças. O genero supremo, mais universal, é a noção de *substancia,* que logo se divide em *corporea* e *incorporea,* corpo e espirito; deixando de mão a substancia incorporea, a qual se divide em varias especies de anjos, fica a corporea que se reparte em *organica* e *inorganica, vivo* e *não vivo;* deixando a substancia inorganica, que a Mineralogia divide em varias classes; fica a organica ou viva, que se divide em *sensitiva* e *insensitivo* ou vegetativa ; deixando esta, que a Botanica reparte em muitas classes, fica a sensitiva ou *animal,* que se reparte em *raáonal* e *irracional*; deixando o irracional, cujo estudo compete á Zoologia, fica a racional, objecto da Anthropologia, e a qual só se póde dividir em indivíduos, e por isto constituo a especie intima. Pela seguinte figura podereis imaginar a ordem que acabamos de estabelecer.

LIÇÃO III

DA DEFINIÇÃO E DIVISÃO E SUAS RESPECTIVAS LEIS.

SUMARIA. — 24. Definição e divisão, meios logicos de saber. — 25. 0 que é a definição. — 26. Definição nominal e real. — 27. A nominal é de tres modos. — 28. A real ou é descriptiva, ou causal ou essencial. — 29. A definição essencial metaphysica é de todas a mais perfeita. — 50. Ha noções que não podem ser definidas nem precisam ser. — 51. Leis da boa definição. — 52. O que é a divisão. — 35. Ha tres especies de divisão. — 54. Leis da boa divisão.

24. Os termos, objecto da precedente lição, algumas vezes se apresentão no discurso obscuros e confusos. Para clarea-los e distingui-los, tem a logica dous meios: a *definição* e a *divisão,* que por isto se chamão *meios logicos* de saber. Cumpre pois estuda-los antes de tratarmos da proposição, resultado da união dos termos.

25. Definir, em sua accepção etymologica, quer dizer limitar, demarcar. Quando pretendemos definir ou demarcar um termo, dizemos o lugar em que se acha, para que não o vão procurar onde não está, e determinamos-lhe os confins, para que se não confunda com os vizinhos. Ora, o meio logico, chamado definição, não se propõe cousa diversa ; por elle assignamos o genero a que pertence aquillo que pretendemos conhecer, e a differença que a distingue das outras do mesmo genero. Definição vem a ser portanto o *discurso em que declaramos o genero proximo e a differença especifica de uma cousa sobre que nos interrogão,* ou é a explicação que damos a quem nos pergunta o que é tal cousa?

26. Como podem nos pedir a explicação já de um nome, já da cousa por este significada, d'ahi duas especies de definição, chamadas de nome ou *nominal,* e de cousa ou *real;* aquella declara a significação do nome, esta a natureza da cousa.

27. De tres modos podemos definir um nome : 1º por sua etymologia, dando a significação que o nome tem pela fonte

d'onde deriva, v. g. se nos perguntão o que é philosophia ? Pela definição etymologica respondemos : é o amor da sabedoria ; 2° pelo sentido que usualmente lhe dão; assim se perguntão o que é o corpo? fundando-nos no uso da palavra, respondemos : é a substancia dotada de tres dimensões; 3° pelo sentido que dá á palavra aquelle que delia se serve. Muitas palavras tendo significação dubia, quando nos servimos delias declaramos o sentido em que a empregamos. Por ex., tendo de empregar o termo *espirito,* diremos: nela palavra espirito entendo aquella substancia simples que existe independentemente da materia. Este ultimo modo de definir é mui util, já que com elle podemos evitar muitas contendas estereis, originadas sómente da diversidade de sentido que lhe dão os contendores. Entretanto a liberdade de cada um definir a palavra de que se serve, não deve degenerar em licença, para que se não perturbem as idéas, e torne embaraçosa a intelligencia mutua dos homens, para os quaes a significação dos nomes é um dos principaes meios de se entenderem.

28. A definição real tambem é de tres especies : *descriptiva, causal* e *essencial.* Definição descriptiva é a que explica a cousa por seus principaes attributos, v. g. se definíssemos o homem — um animal de dous pés, dotado da propriedade de fallar. Esse modo de definir, posto que util em muitos casos, não constitue propriamente uma definição, porque não descrimina assaz os caracteres intrinsecos da cousa. § Definição causal é a que explica a cousa por sua causa, quer esta seja *efficiente,* como se dissessemos — a alma é uma substancia creada immediatamente por Deos; quer seja *exemplar,* como se disseramos — a alma é uma criatura feita á imagem e semilhança de Deos; quer seja *final,* como se definíssemos — o homem o ente creado para conhecer, amar e servir a Deus. § Definição essencial é a que explica a cousa por seus princípios intrínsecos constitutivos. Se estes são physica e realmente distinctos, a definirão diz-se *essencial physica,* v. g. se definíssemos o homem — um composto substancial resultante de um corpo organizado e de uma alma intellectiva. Se os ditos princípios são tão somente distinctos pelo entendimento, como são o ge-

nero e a differença, e no homem, o animal e o racional, a definição chama-se *essencial metaphysica*; por ex. o homem é um animal racional.

29. A definição essencial metaphysica é de todas a mais perfeita, porque não só separa completamente a cousa definida de todas as outras com que póde confundir-se, mas tambem exhibe os característicos de sua natureza, o que é sobre modo util ao acto cognoscitivo. Com effeito, não póde uma cousa tornar-se melhor conhecida do que se de um modo breve o espirito, vê o que ella tem de semilhante e de dessemilhante com as outras de que se distingue; o que conseguimos pela dita definição. 0 género proximo contendo implicitamente os generos superiores (n° 23); logo offerece todas as semilhanças que a cousa definida tem de commum com outras; assim no exemplo dado — o homem é um animal racional; o conceito *animal* contendo o de vivente, o de corpo, e o de substancia de uma vez apresenta o que o homem tem de commum com o bruto, a planta e o mineral. Por outro lado, a differença ultima ou especifica exprimindo o em que a cousa definida se separa do genero proximo, exprime consequentemente a dessemilhança que tem com as que por sua proximidade poderião com ella confundir-se. Assim, no predito exemplo, o conceito *racional* separando o homem do bruto, por isto mesmo o distingue de tudo o que lhe está proximo. Tudo isto abona a perfeição da definição essencial metaphysica.

30. A definição tendo por fim, como já dissemos, clarear um conceito obscuro, segue-se que os conceitos claros de si não precisão ser definidos. Se fossemos a definir aquellas mesmas cousas que por sua propria natureza se apresentão com clareza ao espirito, cairiamos em circulo vicioso, não obtendo em resultado mais do que uma serie infinita de cousas que ficarião sempre carecendo de definição. Com effeito, assim como em todo movimento é preciso admittir alguma cousa immovel, que sirva de ponto de partida, assim tambem nas definições havemos de partir de alguns conceitos claros e intelligiveis de si, que não precisem ser definidos. Ora, alguns desses conceitos existem, e são immediatamente percebidos sem auxilio de definição. Quem

precisa de definição para saber o que é ente, o que ser extenso, o que é pensar, etc. Por conseguinte, estão longe da verdade aquelles que de tudo querem dar uma definição.

51. Tem a definição as suas leis, cuja observancia é muito para guardar-se. As reduziremos ás seguintes, começando por a mais essencial: 1º Deve ser feita pelo genero proximo, e differença ultima ou especifica. A razão é porque deve a cousa definida apparecer na definição de modo que possa distinguir-se de qualquer outra, e implicitamente dê a conhecer os seus caracteres ; ora, sem o genero proximo não conheceríamos a cousa com todos os seus caracteres, e sem a differença não saberíamos qual a especie a que pertence. Infrengeria esta lei quem definisse o homem — *um vivente racional.* Entretanto desses dous requisitos de uma boa definição, aquelle que é relativo a differença especifica é mais essencial do que o outro. 2º Deve ser mais clara do que o definido. É obvio, por quanto sendo o fim da definição clarear o que é obscuro, se for tanto ou mais obscura do que o definido, ficará o seu fim por ser satisfeito. 3º Deve ser reciproca ou convertível com o definido. Por quanto havendo de expressar tudo quanto o definido é, nem mais nem menos, por força ha de poder converter-se com elle, v. g. a definição — homem é animal racional — é perfeita porque póde converter-se assim: o animal racional é homem. Por esta regra podemos explorar a bondade de uma definição. A isto se reduz a lei que outros exprimem assim: a definição deve convir ao definido e só ao definido. 4º O que ha de ser definido não deve entrar na definição com o mesmo sentido com que entra o definido; porque nada ganharíamos empregando para esclarecer aquillo mesmo que carece ser esclarecido. A violação desta lei conduz a um circulo vicioso. 5' Deve ser tão breve quanto possível, para que facilmente possamos conhecer a natureza do definido.

32. Não póde muitas vezes o espirito humano, por effeito de sua fraqueza, perceber bem de uma vez os objectos complexos. Em auxilio dessa fraqueza vem o meio logico chamado divisão, verdadeira mãe da clareia, seguro guia da memoria, e indispensavel ordenadora das sciencias. A di-

visão define-se — a *distribuição de um todo em suas partes.* Chama-se todo ao que sendo um póde ser resolvido em partes.

33. D'aqui se segue haverá tantas especies de divisão quantas forem as especies de todo. Ora, ha tres sortes de todo, *actual, potencial* e *modal* ou accidental. Todo actual é aquelle que consta de partes actuaes ou effectivas. Póde o todo actual ser *logico, metaphysico* e *physíco.* E logico se as partes de que consta só por consideração do espirito podem ser distinguidas, como o genero animal se divide em especie racional e irracional. É metaphysico se as partes de que consta são virtualmente diversas, como os varios graus de entidade, por ex. de substancia, vivente, sensitivo e racio nal, os quaes no homem virtualmente differem, e recipro camente se distinguem por abstracção. Finalmente, é phy síco se as partes de que consta são physicamente diversas e separaveis, como no homem, a alma e o corpo. Todo poten cial é aquelle que não tem partes propriamente ditas, mas tão somente potencias ou faculdades distinctas que se repu- tão partes do todo, como a alma humana, que posto seja simples, tem todavia potencias diversas pelas quaes obra. D'ahi as locuções — parte intellectiva, parte sensitiva d'alma. Todo modal ou accidental é aquelle cujo sujeito se póde dividir nos diversos accidentes ou modos que nelle residem, como o homem em branco e preto; ou cujos acci dentes se dividem em seu sujeito, como *o alvo* em branco de neve e de marfim. O accidente póde tambem dividir-se em outros accidentes, como o movimento em accelerado e re tardado.

Agora facil é ver o que é divisão actual, potencial e acci- dental. A primeira é a que divide um todo em partes de que actual ou effectivamente elle se compõe. A segunda é a que divide um todo nas faculdades ou potencias de que é dotado. A terceira é a que divide o sujeito em seus accidentes.

34. A divisão para ser boa deve observar as seguintes regras : 1* Ser integra ou adequada, isto é não ha de conter mais, nem menos partes do que o todo contem; alias nem o distribuiria em suas verdadeiras partes, nem o daria a conhecer tal qual é. violaria esta regra aquelle que divi-

disse o triangulo em isoceles e equilatero, pois faltaria o escaleno. 2º As partes divididas devem ser oppostas e excluirem-se. Peccaria contra esta regra aquelle que dividisse o homem em corpo, alma e pés, porque esta ultima parte está contida no corpo. 3ª A divisão deve ser immediata, isto é, deve começar pelas partes mais universaes da cousa dividida, e ir gradativamente ás mais particulares. Por ex. se quizessemos dividir a terra não devíamos começar pela enumeração dos reinos, mas pelas suas grandes partes, e destas então passariamos ás menores. 4* Deve ser breve, alias não haveria distincção e ordem, senão confusão e desordem.

LIÇÃO IV

DA PROPOSIÇÃO CONSIDERADA EM SI.

Summanio. — 35. 0 que è proposição. — 36. Elementos constitutivos da proposição. — 57. O verbo ser, essencial á proposição, póde ser empregado substantiva ou copulativamente. — 38. Considera-se a proposição em seus elementos, em sua quantidade, fórma, e qualidade. — 39. Proposições modaes, são necessarias, contingentes, possíveis e impossíveis. — 40. Pela quantidade a proposição é universal, singular, particular e indefinida. — 41. Se as proposições indefinidas são universaes. — 42. Pela fórma divide-se em affirmativa e negativa. — 43. Propriedades da affirmação e da negação. — 44.Pelo objecto a proposição divide-se em verdadeira e falsa. — 45. Proposição simples e composta. — 46. Varias espécies de proposições compostas.

35. Quando formamos os diversos conceitos das cousas, e comparando os affirmamos ou negamos um do outro, conforme são ou não identicos, exercitamos um acto intellectual chamado *juizo,* cuja natureza adiante estudaremos. Os conceitos em fórma de juizo são expressos pelos termos oraes na mesma fórma, e a esta expressão é que se chama proposição ou enunciação, que por isto define-se, um juizo expresso por palavra : *Judicum extra mentem verbis prolatum.* A proposição é portanto, segundo a observação de Aristoteles, uma interpretação do juizo, como o termo oral o é do simples conceito ou termo mental. Por isto é que

alguns logicos a definem a oração interpretativa do juizo : *Oralio judiacii interpres.*

Mas, como por outro lado, no juizo affirmamos ou negamos um conceito de outro, e a proposição é interprete do juizo, póde ser ainda definida a *oração em que affirmamos ou negamos uma cousa de outra.* V. g. Deos e bom; a alma não é corporea.

36. Já vedes que a proposição contem tres elementos constitutivos; o seu *sujeito,* que é aquillo de que se affirma ou nega alguma cousa, o *predicado* ou *attributo,* que é a cousa affirmada ou negada, e *a copula* que é o verbo, e exprime affirmando ou negando a relação de conveniencia ou desconveniencia entre o sujeito e predicado. Essa relação é primitiva e essencialmente expressada pelo verbo substantivo ser ao qual se podem reduzir todos os mais, por isto esse é o verbo por excellencia da proposição a qual sempre o contem implicita ou explicitamente.

37. Esse verbo ora é tomado *substantivamente* para denotar a existencia actual do sujeito, ora, *copulativamente* para exprimir a relação do predicado com o sujeito. V. g. quando dizemos : *Deos é; o circulo perfeito é,* o verbo *é* significa a existencia actual, e vale como se dissessemos : D*eos existe*; *o circulo perfeito existe.* Se porem dizemos : *Deos é bom, o circulo perfeito é uma figura cuja circumferencia dista igualmente do centro,* tomamos o verbo copulativamente, para significar a ligação dos dous termos, sem affirmar ou negar a existencia do sujeito, mas somente se tal attributo lhe convem ou não; pelo que ainda que não existisse nenhum circulo perfeito, sempre diríamos com verdade, que é uma figura cuja circumferencia está em todos os seus pontos equidistante do centro.

38. A proposição póde ser considerada : 1° em sua materia, isto é, nos termos que a compõe e modo como convem ou desconvem entresi: 2º em sua extensão ou quantidade ; 3° em sua fórma negativa ou affirmativq; 4º em sua conformidade ou desconformidade e com o objecto sobre que versa, o que constitue a quantidade, isto é, a sua verdade ou falsidade.

39. Quanto ao modo como os termos da proposição se

ligão, cumpre saber, que umas vezes o predicado convem *necessariamente* ao sujeito, de modo que não póde deixar de convir lhe, como nesta : o *homem é animal.* Outras vezes o predicado convem ao sujeito, porém *pode deixar* de convir, como neste caso : *Pedro anda.* As vezes não convem, porém *pode convir,* como se Pedro que agora está assentado dissessemos que pode andar. Enfim outras vezes o predicado não convem, nem pode convir *em caso algum;* v. g. *Deos não é corporeo.* Em todos estes casos significamos o modo especial como o predicado convem ao sujeito; por isto as proposições em que se exprime esse modo se chamão m*odaes.* Ora, esses modos, como vimos pelos exemplos, são quatro, *necessario, contingente, possível e impossível* : logo sob este respeito as proposições se dividem em *necessarias, contingentes, possíveis e impossíveis.*

40. Relativamente á quantidade, a proposição divide-se em *universal, particular, singular e indefinida.* Esta divisão é derivada da natureza do sujeito. Assim, proposição universal é aquella cujo sujeito vai acompanhado de um signal de universalidade, como *todo nenhum,* v. g. *todo espirito é immortal.* Chama-se particular a proposição cujo sujeito está acompanhado de signal particular, como *algum;* v. g. *alguns homens são justos.* Singular é aquella cujo sujeito é um termo singular, ou commum acompanhado de signal de singularidade; v. g. *Pedro é justo; este homem é honrado.* A estas tres especies de proposição se chamão *definidas* por irem os seus sujeitos acompanhados de partículas indicativas de sua quantidade.

41. Quando porém o sujeito é um termo de si capaz de significar muitas cousas, e se acha desacompanhado de algum dos ditos signaes de quantidade, a proposição diz-se *indefinida;* v. g. O *homem gosta de lisonjas.* Taes proposições são de ordinario tomadas em sentido universal menos rigoroso, ou como *moralmente* universaes, entendendo-se sómente por ellas o mais commum e frequente; pois no exemplo dado não queremos dizer que *todos* os homens gostão de lisonja, mas sim que de ordinario são amigos d'ella.

Os logicos porém dizem que se as proposições indefinidas são *necessarias* ou *impossíveis* rigorosamente hão de ser

tidas por universaes ; porque o predicado deve ser essencialmente attribuido não só a um sujeito, mas a todos e a cada um em particular. V. g. a proposição indefinida *o homem é livre* convindo o predicado necessariamente a todos e a cada um, e não podendo deixar de convir, é rigorosamente universal. Mas se são contingentes ou possíveis tem força de particular, porque não é necessario que o predicado seja attribuido sem excepção a todos os indivíduos contidos sob o sujeito : v. g. o homem é mentiroso.

42. Em razão de sua fórma divide-se a proposição em *affirmativa e negativa.* A primeira é aquella em que affirmamos um predicado de um sujeito, v. g. *a alma humana é espiritual;* a segunda é aquella em que negamos do sujeito um predicado ; v. g. *o corpo não é espirito.* As proposições em que a negação não affecta a copula, mas sómente ao attributo, chamoti-as Kant, seguindo aos antigos, *infinitas :* v. g. *o homem é não mortal.* Querem alguns logicos que taes proposições participem da natureza das affirmalivas e das negativas; d'aquellas porque se attribue a um sujeito determinado uma qualidade indeterminada, destas porque se nega realmente do sujeito uma qualidade determinada.

45. A aífirmação tem a propriedade de distribuir o sujeilo, e não o predicado; por isto quando dizemos — *o homem é animal* — entende-se *distributivamente* isto é, homem é tomado por todos e por cada um em particular, e animal sómente por alguma especie. A negação porém a um tempo distribuo o sujeito e o predicado, de sorte que quando dizemos — *o homem não é pedra* — tanto homem como pedra . são tomados por todos e por cada um em particular.

A affirmação inclue a idéa do attributo no sujeito, de modo que este é quem determina a extensão do attributo na proposição affirmativa; v. g. quando dizemos o *ouro é metal,* entende se que lodo ouro contem a idéa de metal, mas não que seja Ioda e qualquer especie de metal, mas uma especie particular deste. 0 attributo metal é pois tomado com extensão igual a que o sujeito tem na proposição ; por isto se o sujeito é universal, o attributo é applicado cm toda extensão, se é particular o attributo só é tomado em uma parle de sua extensão, como exige o sujei-

to. D'onde resulta que o attributo da proposição affirmativa é sempre tomado particularmente.

Pelo contrario o attributo da proposição negativa é sempre tomado universalmente; por ex. se dizemos : *Nenhum metal é vivente,* é claro que vivente é aqui tomado em toda a sua extensão, pois negamos que metal seja algum dos sujeitos aos quaes se extende o attributo vivente. Costumão os logicos represenlar as proposições universaes aífirmati-yas por A., as universaes negativas por E., as particulares affirmativas por I., e as particulares negativas por 0., e para que essas letras, e sua significação perdurem na memoria composerão estes versos :

Assrit A, *negat* E, *verum generaliter umbu.*
Assirit I, *negat* 0, *sed particulariter ambo.*

44. Considerada quanto ao seu objecto a proposição é verdadeira ou falsa, segundo é ou não conforme com elle. Assim, proposição verdadeira é aquella que affirma a existencia de uma cousa que è, ou nega a existencia do que não é; falsa é aquella que affirma a existencia de uma cousa que não 6, ou nega a existencia da que é. Por isto dizem : *Ex eo quod res est, vel non est, propositio dicitur vera, vel falsa.*

45. Tambem se divide a proposição em *simples* e *composta.* A primeira é a que consta de um só sujeito e predicado ; a segunda é a que tem varios sujeitos e predicados, ou é a que consta de mais de uma proposição simples, ligadas por alguma partícula. Como o logico não estuda a proposição senão como expressão do pensamento, para elle o que faz a composição ou a simplicidade da proposição não é a composição ou simplicidade dos termos, mas a do pensamento. Se a proposição tem um só sentido, ainda que contenha muitos termos, é simples. D'ondc dizer S. Thomaz : *Enuneiatio est judicanda una, non ex unitate nominis, sed ex unitate significati, etiam si sint plura nomina quae unum significamt.* (*Periherm.* I, lie. VIII).

46. Ha varias especies de proposições compostas, as principaes são : *condicionaes, copulativas, consoes* e *disjunc-*

tiras. Proposição *condicional* ou hypolhetica é a que consta de proposições simples ligadas pela partícula *si* ou outra equivalente; v. g. *si é dia, ha luz.* Estas proposições são verdadeiras quando das simples que as compõe segue-se uma da outra, muito embora sejão ambas falsas; e pelo contrario são falsas se das proposições que as compõe uma não se segue da outra, ainda que em si sejão ambas verdadeiras. Por quanto o que nellas affirmamos ou negamos e somente o nexo e consequencia entre as proposições simples que as compõe ; se o nexo é verdadeiro a condicional é verdadeira, se é falso é falsa. V. g. esta proposição condicional — *Si a alma humana é material, é mortal* — é verdadeira porque o ser mortal segue-se do ser material, sem embargo de ser falso que a alma seja material e mortal. Pelo contrario est'outra — *Se o homem i animal, é racional* — é falsa, porque o ser racional não se segue de ser animal, posto que seja verdade ser o homem animal e racional.

Proposição *copulativa* é aquella cujas proposições simples estão ligadas por alguma partícula copulativa; V. g. *o homem é dotado de sensibilidade* e *razão.* A proposição copulativa é verdadeira se as simplices de que constão o forem.

Proposição *causal* é a que expressa a razão de antecedente conter o consequente que se unem com uma partícula causal, *porque* ou outra ; v. g. *a alma humana i immortal porque é espiritual.* Esta especie de proposição é verdadeira sempre que entre o antecedente e o consequente houver verdadeira relação de causalidade.

Proposição *disjunctiva* é aquella em que as simplices de que consta estão separadas pela partícula disjunctiva ou — v. g. *a substancia é simples ou composta.* Para que esta especie de-proposição seja verdadeira é preciso; *primo* que se não omitia membro algum dos que podem estar entre os enumerados; v. g. *Pedro estuda ou dorme*— é uma disjunctiva falsa, porque póde succeder que Pedro esteja passeando ; *secundo* que entre os membros enumerados exista tal opposição mutua, que affirmado um fiquem excluídos os outros, ou que excluídos todos menos um este seja verdadeiro ; v. g. *Pedro ou é ingenuo, ou liberto, ou escravo, é*

ingénuo, logo nem é liberto, nem escravo; *oit, não é libèrVo® nem escravo, logo é ingénuo.*

MCÂO V

DA PROPOSIÇÃO CONSIDERADA EM SUAS PROPRIEDADES.

SUMMAHTO. — 47. Propriedades da proposição, opposição, equipolenciu, conversibilidade. — 48. O que é opposição e de quantas espécies seja. — 49. Se |_ nas subcontrarias ha verdadeira opposição. — 50. Kas subalternas não lia opposição. — 51. Porque as contradictorias não podem ser a um tempo verdadeiras e falsas. — 52. Propriedade das contrarias. — 53. O que é equipolencia e de quantas espécies. — 51. Em .que consiste a conversão, e de quantas espécies seja.

47. Tratámos da proposição considerada em si ou em seus elementos constitutivos, vamos agora ver as propriedades que manifesta quando comparada com outra. Essas propriedades reduzem-se a três, e são : *opposição, equipolencia* e *conversíbilidade.*

48. Chama-se opposição a affirmação e negação de uma mesma cousa debaixo do mesmo respeito. Applicando essa noção ás proposições, diremos que opposição de proposição é a repugnância de duas proposições que lem os mesmos termos, das quaes uma nega o mesmo que a outra affirma. Se as proposições oppostas são universaes, sendo uma affirmativa e negativa outra, chamão-se *contrarias,* e a opposição *contrariedade,* v. g. *todo homem è animal; nenhum homem éanimal.* Quando porém uma é universal e oulra particular, ou são ambas singulares, dizem-se *contradictorias,* e a opposição chama-se *contradicção;* v. g. *todo nómem é justo, algum homem não é justo; Pedro sabe, Pedro não sabe.* Se ambas são particulares, chàmão-se *subcontrarias;* y.'g.| *algum homem disputa, algum homem não disputa.*

49. Esta ultima espécie de opposição a fallar a verdade não merece este nome. Por quanto para que haja opposiçãc entre duas proposições devem ser os mesmos os seus respectivos termos, como dissemos definindo a opposição,

isto é, deve haver identidade no sujeito e predicado de ambas, affírmando uma o que a outra nega, pelo que a menor differença nellas faz desapparecer a opposição. Ora, nas subconlrarias não existe aquella identidade, porque sendo particulares os sujeitos delias não podem ser idênticos, como não o são os individuos comprehendidos sob uma noção particular. No exemplo dado — *algum homem disputa, algum homem não disputa,* — queremos dizer que algum individuo humano está disputando, e algum outro não; mas em uma das proposições este individuo pôde ser Pedro e na outra João : logo não lia identidade de sujeito, nem consequentemente verdadeira opposição.

50. Alguns também admittem opposição nas *subalternas,* isto é, entre duas proposições que só differem pela quantidade de sendo uma universal e outra particular, mas não pela qualidade, affírmando ambas ou negando ambas, v. g. *todo homem é justo; algum homem é justo.* Mas evidentemente não ha aqui verdadeira opposição. Portanto só as proposições contradictorias e as contrarias são verdadeiramente oppostas.

51. As contradictorias tem de particular não poderem ser ao mesmo tempo verdadeiras e falsas, mas necessariamente se uma é verdadeira a outra ha de ser falsa, e *vice-versa.* Por quanto a repugnância entre as duas, dando-se na quantidade e na qualidade, resulta que o que se affirma em uma, nega-se em outra ; ora uma mesma cousa não podendo ser e não ser ao mesmo tempo, segue-se que ambas não podem ser verdadeiras; e como por outro lado toda cousa é ou não è, não pod/jm ambas ser falsas, mas uma delias ha de ser verdadeira. Esta mesma razão se pôde formular assim : Nas contradictorias se nega da espécie o que se affirma do género, ou se nega dos individuos o que se affirma da espécie; ora, contendo-se a espécie no género, e o individuo na espécie, não pôde a espécie deixar de ter o que se affirma do género, nem o individuo o que se affirma da espécie -. logo uma das contradictorias ha de ser verdadeira, e a outra falsa. Pôde servir de exemplo estas contradictorias : *Todo o homem é branco; algum homem não i branco.*

52. As proposições contrarias tem por propriedade não poderem ser verdadeiras ao mesmo tempo, mas sim podem ser falsas, se o predicado só accidentalmente convém ao sujeito. Com effeito, se eslas duas contrarias : *Todo o homem éjusto; nenhum homem é justo,* — podessem ser ambas verdadeiras, também o poderião ser as duas'particulares contidas nellas : *Pedro é justo; Pedro não ajusto,* o que evidentemente repugna. Mas como é possivel que o predicado só convenha no sujeito accidenlalmenle, e o que é accidental nem se acha em todos os indivíduos de uma espécie, nem se pôde negar de todos, pôde acontecer que ambas as contrarias sejão falsas, como effectivamente acontece no exemplo proposto.

55. Chama-se *equipolencia* a reducção de duas proposições do mesmo valor e significação; cousa que se consegue mediante a partícula *não,* a qual tem a força de dobrarem o sentido opposto a dicção a que é anteposta. Essa reducção é cousa licita, e ás vezes necessária nas disputas, como licito e necessário é na resolução de uma equação substituir uma quantidade por outra equivalente. A partícula negativa quando anteposta ao sujeito muda a proposição de universal em particular e *vice-versa,* quando posposta muda a proposição de affirmativa em negativa, e *vice-versa.* D'aqui as regras pelas quaes podemos reduzir ao mesmo sentido duas proposições oppostas, regras que se achão contidas neste verso : *Prx contradic; post contr; piix post que subalter.* § Cuja explicação é : Se quizerdes tornar equipollentes as proposições, preponde a negação ao sujeito nas contradictorias, *prx contradic.* V. g. se pesta proposição — *nenhum homem éjusto* — preposermos a negativa ao sujeito, teremos — *não nenhum homem,* isto é, *algum homem é justo,* a qualé contradictoria da primeira. Nas contrarias proponde a negação ao sujeito, *post contr;* neste caso é a copula que soffre a acção da negativa, por isto só a qualidade da proposição muda; assim — *Todo o homem é justo* — ficará — *Todo o homem não é justo,* isto é, *nenhum homem é justo.* Nas subalternas posponde e preponde a negação ao sujeito, *prx postque subalter:* e neste caso obteremos só a mudança da quantidade. Assim desta proposição — *nenhum homem e*

/

justo — teremos — *não nenhum homem,* isto é, *algum homem não é justo.*

54. A conversão consiste em pôr o predicado de uma proposição no lugar do sujeito, e *vice-versa,* conservando a verdade ou qualidade da proposição; v. g. *todo homem é animal racional; todo animal racional é homem.* A proposição que queremos converter diz-se *conversível,* a que resulta da conversão *conversa* ou *convertida.* Os logicos contão tres generos de conversão : *simples*, *accidental e por contraposição.*

A conversão é simple, propria ou perfeita quando a proposição conversa guarda a mesma quantidade, de sorte que se a conversível é universal, a conversa tambem fira sendo, se era particular fica sendo particular. Isto sómente se dá nas universaes negativas e nas particulares affirmativas. Por ex. a universal negativa — *nenhum homem é pedra* — converte-se *simplesmente* — *nenhuma pedra é homem;* a particular affirmativa — *alguma substancia é vivente* converte-se do mesmo modo como nesta — *algum vivente é substancia.*

A conversão.accidental, menos propria ou perfeita da-se quando para lazer a operação é preciso mudar a quantidade da proposição. Isto se dá com todas as universaes affírmalivas (excepto com as chamadas *identicas* como esta — *todo o homem é racional).* Assim, a universal affirmativa — *todo o homem é racional,* só pôde ser convertida *accidentalmente,* passando a conversa a ser particular — *algum animal é homem,* aliás a proposição perderia sua verdade, isto é, mudaria de qualidade. A universal negativa tambem póde ser convertida deste modo, v. g. *Nenhum homem é pedra; alguma pedra não é homem.*

A conversão por contraposição, de todo desusada e um lanto barbara, é a em que conservando-se a quantidade, o predicado e o sujeito de lermos finitos que são, tomão-se infinitos, sendo affectados da negação. (Em logica se chama termo infinito aquelle que é affecta de uma partícula negativa, como *não homem, não pedra;* o termo finito *corpo* tor-na-se infinito dizendo-se *não corpo.)* Esta especie de conversão pôde dar-se na universal affirmative e na particular negativa, v. g. *todo o homem é substancia,* — *logo tudo não*

substancia é não homem; algum animal é não homem — logo algum não homem é não animal.

As regras de conversão que temos dado costumão pô-las nestes versos: § *FECi simpliciter convertitur, EVA per accidens. ASTO per contrap. sic fit convertio tota.* § E quer dizer: Convertei simplesmente as proposições significadas pelas vogaes *e i* da palavra *feci,* isto é, as universaes negativas e as particulares affirmativas; convertei por accidente as proposições significadas por *e a* da palavra eva, a saber, as universaes affirmativas e negativas; finalmente, convertei por contraposição as proposições significadas por a o da palavra asto isto é, as universaes affirmativas e particulares negativas. Já dissemos que a significa proposição universal affirmativa, *e* universal negativa, i particular affirmativa, o particular negativa.

LIÇÃO VI

DO RACIOCINIO EM GERAL, E PARTICULARMENTE DO SYLLOGISMO.

SUMARIO — 55. Em sentido generico syllogismo é synonymo de raciocinio. — 56. Definição geral de raciocinio; dous modos de raciocinar, a deducção e a inducção. — 57. Como se construe o syllogismo; definição desse modo de raciocínio. — 58. Principio fundamental do syllogismo. — 59. Termos do syllogismo. — 60. Distincção entre consequente e consequencia. — 61. Da materia e fórma 'do syllogismo; como este pôde peccar na materia e não na forma, e vice-versa. — 02. Os tres termos reaes do syllogismo; como se ha de entender o termo syllogistico. — 03. Invenção do meio termo. — 64. Leis do syllogismo; razão de cada uma delias. — 65. Reducção dessas leis,

55. Na língua grega as palavras *syllogismos* e *syllogizomai* são synonymas de raciocinio e de raciocinar; por isto vemos em Aristoteles a palavra syllogismo empregada em lugar da palavra raciocinio. Nesta accepção geral syllogismo significa toda e qualquer fórma de raciocinio, sem excluir mesmo a inducçào. E sem embargo certo que mesmo para Aristoteles o syllogismo e a inducção constituem dous processos de raciocinio differentes; e hoje o termo syllogismo

tem um sentido proprio e technico para significar um modo particular do raciocínio differente da inducção.

56. Mas é fora de duvida que quer o syllogismo, quer a inducção são modos do raciocínio, e pois para dar do raciocínio uma definição geral que possa abranger aquelles dous modos, dizemos que o *raciocínio é o processo mental pelo qual inferimos uma cousa de outra.* Ora, não póde uma cousa ser inferida de outra se não estiver contida nella. Pois bem, uma ou mais cousas póde estar contida em outra, ora como as parles se contem no todo, ora como o todo se contem na totalidade de suas partes; por consequencia quando raciocinamos, ou vamos do todo para as partes, ou das partes para o lodo. Esse lodo logico ora é genero, se se refere á especie, ora é especie se se refere aos indivíduos; semilhantemente as partes logicas ora são indivíduos, se a materia logica divisível é especie, ora são especies, se essa materia é genero. D'aqui resultão dous modos radicaes de raciocinar : 1° partindo do genero para a especie, ou da especie para os indivíduos ; 2° indo dos indivíduos para a especie, ou das especies para o genero. No primeiro caso, o raciocínio chama-se *deductivo;* é o syllogismo propriamente dito; no segundo é o raciocínio *inductivo,* ou inducção. Desta fatiaremos de outra vez, por emquanto vamos estudar em particular o syllogismo.

57. Já sabemos que a proposição ou o juizo consiste na affirmação ou negação de dous conceitos que o entendimento comparou, e cuja conveniencia ou desconveniencia reconheceo. Ora, muitas vezes o entendimepto não póde conhecer a relação de conveniencia ou inconveniencia de duas idéas pela simples comparação delias, mas precisa buscar uma terceira idéa, para que comparando successivamente com ella as outras duas, possa então affirmar ou negar uma de outra, conforme convem ou não a idéa tomada para termo de comparação.

Se fazendo dita comparação achamos identidade entre as duas primeiras idéas e a terceira, concluímos que são identicas entre si, em virtude do principio de identidade. Q*uae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Se porém uma delias convem com a terceira, e a outra não, inferimos que

não convem entre si, por força do principio de repugnancia. *Duorum quorum unum est idem uni tertio, aliud vero non idem, non sunt idem inter se.* Ponhamos um exemplo para allumiar o que acabamos de dizer. Não podendo por mera comparação conhecer se a alma humana é immortal, isto é, se o predicado *immortal* convem ao sujeito *alma,* tomamos um terceiro termo, seja *espiritual,* e comparando suc-cessivamente com este os termos *alma humana e immortal.* dessa dupla comparação resultão estes dous juízos: o *que é espiritual é immortal; a alma humana é espiritual;* dos quaes naturalmente sahe este outro : o *alma humana ê immortal.*

Se não soubessemos se a *alma humana é material,* e não o podendo saber pela simples comparação desses dous termos, tomariamos um terceiro, v. g. *intelleetivo;* com o qual comparamos os outros dous, como no caso precedente, e vendo que intellectivo convem com alma humana, mas não com material, teremos estes dous juízos: o *que é intelleetivo não é material; a alma humana é intelleetiva,* dos quaes se segue um terceiro — *a alma humana não é material.* Do dito se infere que o *syllogismo é o raciocinio em que sendo dados dous juizos ou proposições, necessariamente seyue-se um terceiro, differente d'aquelles, pelo simples facto delles serem dados.*

58. 0 principio de identidade é o de repugnancia de que fallamos, e dos quaes tira o syllogismo toda a sua força, pôde ser traduzido deste outro modo : Tudo o que universal distributivamente se affirma de um sujeito, não pode deixar de ser affirmado dos particulares contidos sob elle; é o que os logicos significão pela locução — *Dici de omni.* Tudo o que universal distributivamente se nega de um sujeito, não pode deixar de ser negado dos particulares contidos sob elle; Dici *de nullo.* A razão è porque se assim não fosse, duas contradictorias seriâo a um tempo verdadeiras, ou uma mesma cousa seria e não seria ao mesmo tempo affirmada e negada ; o que é contrario ao principio de con-tradicção, lei fundamental da intelligencia. Portanto o principio de contradicção, *Non potest idem simul esse et non esse,* é a final a razão da força do argumento syllogistico.

Adverti desde já que a conveniencia ou desconveniencia

que se requer dos dous termos do syllogismo com o terceiro não precisa ser absoluta ou total, basta que seja relativa ou parcial ao ponto em que convem ou desconvem. Por quanto póde acontecer que duas cousas convenhãocom uma terceira sob um respeito, e se differencem sob outros muitos, ou que convenhão sob muitos respeitos, e se differencem naquelle sob que se comparão.

59. Pelo que temos dito, claro é que o syllogismo consta de *tres lermos* e de tres juizos ou proposições. 0 termo que expressa o sujeito da proposição cuja verdade nos propo mos indagar, chama-se *menor;* aquelle que exprime o attributo chama-se *maior,* porque salvos os juizos em que ha completa identidade entre o attributo e o sujeito, em todos os outros o attribulo tem mais *extensão* do que o sujeito ; finalmente o termo que serve de comparação commum diz-se medio, por virtude do papel que representa. Os dous primeiros termos tambem se denominão extremos *maior* c *menor.* D'ahi vem que a proposição em que o termo maior ou o predicado é comparado com o medio, chama-se *propo sição maior,* e a em que o termo menor ou o sujeito e com parado com o medio, *proposição menor,* tambem chamada *assumpção,* porque se a proposição maior exhibe a noção universal, a menor a toma para si *adsumit,* e declara-se a conclusão está contida naquella. (Cicero, *De invent. rhetor.,* 1. I, c. xxxiv.) Essas duas proposições tem o nome com mum de *premissas* ou *antecedente,* por estarem antes da terceira, que se chama *conclusão ou consequente.*

60. Não confundais *consequente* e *consequencia,* a qual, segundo a irrecusavel autoridade de Cicero, é distincta de consequente. Consequente é a proposição inferida do an tecedente ; consequencia é o nexo entre o antecedente e o consequente, e designa-se com a conjuncçâo *logo* ou outra equivalente. E com effeito, póde alguma vez o consequente ser verdadeiro, e a consequencia ser má, por não haver nexo entre elle e o antecedente; e pelo contrario pôde a consequencia ser boa, e serem falsos o antecedente e o con sequente, v. g. se dissermos — *toda arvore é substancia, logo o homem é racional* — o consequente ou a conclusão será verdadeiro, assim como o antecedente; mas não ha-

verá consequencia, se porém dissermos — *toda substancia é material, logo o espirito é material* — o antecedente e o consequente serão falsos, mas haverá consequencia, isto é, o consequente será legitimamente inferido do antecedente. Por isto os logicos dizem que a consequencia não é verdadeira nem falsa, mas legitima ou illegitima, boa ou má.

61. Do que acabamos de dizer vem que o syllogismo póde ser considerado em sua *fórma* e em sua *materia.* Materia do syllogismo são os termos e as proposições, sendo aquelles materia remota, e esta matéria proxima. A fórma é a consequencia ou nexo existente entre ellas. Pôde portanto o syllogismo peccar na fórma, e não na materia e *vice-versa,* ou ser formalmente verdadeiro e materialmente falso Sera formalmente verdadeiro, quando, seja qual fôr a natureza do antecedente, o consequente deriva legitimamente delle; por ex. o *cerebro pensa; ora, o cerebro é materia, logo a materia pensa.* Será materialmente falso, se as proposições do antecedente o forem, embora haja nexo logico, e como este mesmo exemplo. Uma proposição verdadeira póde ser portanto uma consequencia illegitima, e uma proposição falsa uma consequencia legitima.

62. Compondo-se o syllogismo de tres proposições, e cada uma destas tendo dous termos, sujeito e predicado, parece que o syllogismo devêra ter seis termos, e não tres como temos dito. Mas esta apparencia dissipa-se se considerarmos que ella só se dá porque os tres termos *reues* são repetidos duas vezes.

Os termos syllogisticos devem ser entendidos não *grammaticalmente,* ou quanto as palavras, mas *logicamente,* ou quanto ao sentido e valor philosophico dos mesmos; se distinguem pois pelo sentido, e não pelas palavras, porque podem ser complexos e cada um conter muitas palavras e até proposições inteiras, v. g. Aquelle que serve a senhores cruéis e turbulentos, não goza de liberdade, nem de paz; ora, quem obedece a suas paixões serve a senhores crueis e turbulentos; logo quem obedece ás suas paixões não goza de liberdade nem de paz. Eis aqui um syllogismo irreprehensivel composto realmente de tres termos, e não obs-

tante cada um delles contem muitas palavras é até proposições completas.

65, Consistindo a arte syllogislica em mostrar pelo soccorro de um termo chamado *medio* o accordo, ou repu gnancia dos dous extremos de uma proposição que se nos offerece em questão, claro é que é de maxima importancia saber de prompto achar o dito meio termo. Para o que o melhor mestre é a sagacidade natural de cada um, sem a qual de pouco valem as arguciosas regras dadas pelos lo gicos. Entretanto diremos que o termo medio que se quer inventar, deve sahir da mesma ordem de idéas que os ter mos das questões, com os quaes deve ter analogia; ha de ter extensão media comparativamente aos dous termos, abrangendo mais que-o sujeito da questão e menos que o predicado, será como genero relativamente á aquelle, e como especie com relação a este, v. g. Toda virtude é lou vavel ; ora, a temperança é virtude: logo a temperança é louvavel. Onde o meio termo virtude é da mesma ordem de ideas que o termo menor *temperança;* e o maior *louvavel;* é genero relativamente a temperança, e especie a respeito de louvavel.

64. Tendo até aqui analysado a artificiosa estructura do syllogismo, indicando quaes os seus elementos e principio fundamental, vamos agora ver quaes as leis que o syllo gismo deve observar para attingir ao seu fim. Essas leis sobem ao numero de oito, e. os logicos as incluem nestes versos, para que mais facilmente sejão guardadas na me moria :

1. *Terminas esto trvplex, major, mediusque, minorque.*
2. *Latias hunc; quam proemissoe, couclusio non vult.*
3. *Aut semel, aut iteram medium generaliter esto.*
4. *Nequaquam medium capiat conclusio oportet.*

5. *Utraque si premissa neget, nihil inde sequetur.*
6. *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.*
7. *Sit parti similis couclusio deteriori.*
8. *Ambo affirmantes nequeunt generare negantem.*

As quatro primeiras são relativas aos termos, e as outras quatro ás proposições.

Primeira lei. Diz que o syllogismo deve constar só de tres termos : maior, medio e menor. A razão é clara; a estruclura e força do syllogismo exigem que os dous extremos da conclusão, sujeito e predicado, se comparem com o meio termo nas premissas; ora, para isto é necessario que só exislão os tres mencionados termos; logo, se houver quatro, desapparece o artificio syllogistico, e consequentemente toda a sua força e validade.

Segunda lei. Diz que os termos não devem ser tomados com maior extensão na conclusão do que nas primeiras. A razão é porque, se assim não fosse, concluiriamos o geral do particular; a conclusão não estaria nas premissas ; e haveria quatro termos, já que aquelle que fosse tomado com mais extensão na conclusão, não teria exactamente o mesmo sentido, o que è contrario á primeira lei, v. g. 0 homem é substancia viva e sensitiva; o homem c racional: logo toda substancia viva e sensitiva é racional. 0 termo *substancia viva e sensitiva* é particular nas premissas e universal na conclusão.

Terceira lei. Diz que o meio termo deve ser tomado ao menos uma vez universalmente em alguma das premissas. Porque se fosse tomado duas vezes particularmente, poderia não ser tomado com a mesma extensão, e por conseguinte seria um termo duplo com dous sentidos, e neste caso não haveria só tres termos, mas quatro ; o que é contra a primeira lei. Por ex. 0 homem é substancia viva, o cão é substancia viva : logo o cão é homem. Aqui o termo medio *substancia vica,* tomado em ambas as premissas particularmente, deixa de ter identidade de sentido.

Quarta *lei.* Diz que não deve o meio termo entrar na conclusão. E com effeito, não tem nada que fazer ahi, pois sendo empregado sómente para comparação dos extremos, não deve na conclusão apparecer senão o resultado dessa comparação. E se lá apparece o meio termo, o argumento não conclue: v. g. Os philosophos são sabios, S. Thomaz foi philosopho; logo S. Thomaz foi *sabio philosopho.* Onde a conclusão deve ser só — *foi sabio,* mas entrando o meio

termo philosopho, não ha a conclusão que se pretendia; além de que *sabio philosopho* é um quarto termo composto que não se acha nas premissas.

Quinta lei. Diz que de duas premissas negativas não se póde inferir conclusão alguma. E de facto, o serem ambas negativas, mostra que nenhum dos termos da questão, isto é, nem o sujeito, nem o predicado convem com o meio ; ora, de que dous termos não convem com um terceiro, não podemos inferir que convenhão ou não convenhão. Ex. Os Brazileiros não são Italianos; os Brazileiros não são protestantes : logo... (o que concluiremos?)

Sexta lei. Diz que de duas proposições particulares nada se segue. E com effeito, ou ellas serião ambas affirmativas, e neste caso o meio termo seria tomado duas vezes particularmente, o que é contrario á 4ª lei, a qual manda que seja tomado ao menos uma vez universalmente; ou ambas serião negativas, e a 5ª lei diz que de duas negativas nada se infere; ou uma seria affirmativa e outra negativa. Mas nesta hypothese haveria nas premissas dous termos universaes, a saber, o predicado da proposição negativa, o qual sempre é universal, ainda que a proposição seja particular, e o meio termo, que segundo a 5ª lei deve ser tomado uma vez universal em alguma das premissas. Ora, em premissas particulares, sendo uma affirmativa e outra negativa, não pôde haver mais que um termo universal, e é o predicado da negativa ; mas o termo universal deve ser o medio, e então os dous termos da conclusão hão de ser particulares, como já erão nas premissas, conforme prescreve a 2ª lei; a qual não consente que termo algum tenha mais extensão na conclusão do que nas premissas : Ora, na hypothese de que tratamos, isto não é possível, porque a conclusão, como já veremos, deve ser negativa, porque uma das premissas é negativa, e o attributo desta é universal. Logo de duas particulares nada se póde concluir. Por ex. Alguns homens são brancos, alguns homens são pretos ; logo... (o que concluiremos?)

Setima lei. Diz que a conclusão deve seguir a parte mais fraca. Reputa-se parte mais fraca a proposição negativa relativamente á affírmativa, e a particular relativamente a

universal. E assim, se uma das premissas for negativa, a conclusão tambem o será, se for particular, particular tambem será a conclusão. Por quanto, se uma das premissas sendo particular a conclusão fosse universal (ou singular pois é uso com respeito as regras syllogisticas incluir a singular na classe da universal) teria mais extensão do que a premissa, cousa que a 2ª lei não consente. E como por outro lado de que um dos termos se identifica com o terceiro e o outro não, não se póde seguir que sejão identicos entre si, claro é que a conclusão não póde ser affirmativa se uma das premissas for negativa, mas deve ser necessariamente negativa, isto é, deve negar aquella identidade.

Oitava lei. Diz que de duas premissas affirmativas não se póde inferir conclusão negativa. De facto, de que dous termos se identificão com um terceiro, não se segue que sejão diversos entre si, mas pelo contrario que são identicos.

65. Estas são as oito leis dos antigos legisladores da dialectica. Os modernos tem procurado reduzi-las. Assim Bossuet só dá *seis;* Euler as reduz a *quatro,* o Bispo de Montauban a *tres,* em fim os logicos de Port-Royal a *uma* só, chamada *lei dos modernos*, e diz assim : Uma das primissas deve conter a conclusão, e a outra mostra-lo. Mas na pratica as oito leis antigas é ainda o que ha de melhor. 0. P. Gratry *(Logica,* t. II, p. 519), propõe a formula *tres unum sit* como capaz de conter toda a theoria das mencionadas leis. E verdade que se o syllogismo a observar será bom, c tornar-se-ha mão de a violar. Mas em todo caso essa formula demanda explicações que vão parar mas oito leis que temos explicado.

LIÇÃO VII

DAS FIGURAS E MODOS SYLlOGiSTICOS. — ESPECIES E FORMAS DO SYLLOGISMO.

SUMMARIO. — 66. 0 que é figura syllogislica. — 07. Quantas são as figuras. — 68. Explicação das mesmas. — 00. 0 que é modo syllogistico, e quantos podem haver. — 70. Os dezanove modos chamados uteis: — 71 O syllo-

gismo composto; ha delle tres especies — 72. Syllogismo condicional ou hypolliclico. — 73. Syllogismo disjunctivo. — 71. Syllogismo copulativo. — 75. Seis fórmas de raciocínio reduziveis a syllogismo. — 76. Enthymema, o que é. — 77. Sorites, o que é. — 78. Epicherema. — 79. Prosyllogismo.— 80. Dilemma. — 81 Exemplo. Demonstração e suas especies.

66. Já sabemos que o syllogismo póde ser considerado na materia e na fórma, isto é, nos termos e proposições, e na artificiosa disposição dos termos e das proposições a respeito da conclusão que se ha de inferir. Ora, essa disposição pôde dar-se nos termos e nas proposições, e d'ahi o que os dialecticos chamão figuras e modos do syllogismo. Figura do syllogismo vem pois a ser a disposição que os dous extremos e o meio termo podem tomar nas premissas, em ordem a produzirem a conclusão. Essa disposição se denomina *figura,* porque os logicos escholasticos, seguindo os antigos interpretes gregos e arabes, costumavão, para auxilio da memoria, desenha-la em figura geometrica.

Da definição dada se colhe, que hão de ser tantas as figuras, quantas forem as maneiras como se poderem dispôr os tres termos. Ora; de tres maneiras podem elles ser dispostos; 1° sendo o meio termo sujeito na maior e predicado na menor (1ª *figura)*; 2º sendo predicado em ambas (2ª *figura)*; 3º sendo sujeito em ambas (5ª *figura).* A essas tres figuras de Aristoteles accrescentou Galeno outra, a qual dá-se quando o meio termo é predicado na maior e sujeito na menor. Mas essa *figura de Galeno* reduz-se á primeira inversamente, e conclue de modo indirecto; por isto é menos expedita e usada. Para melhor reter na memoria as tres figuras, costumão exprimi-las neste verso:

Sub prae prima; sed altera bis prae; *tertia bis sub.*

68. *Sub prse prima,* isto é, na primeira figura o meio termo é sujeito na maior e predicado na menor. Exemplo :

Todo *espirito è* substancia ;
Ora o anjo é *espirito;* Logo o
anjo é substancia.

Sed altera bis praz, mas na segunda o dito meio termo é predicado duas vezes. Exemplo :

Nenhuma frugalidade é *vicio;*
Ora, toda avareza ê *vicio;*
Logo nenhuma avareza é frugalidade.

Finalmente *tertia bis sub,* na terceira figura o meio termo é sujeito duas vezes, isto é em ambas as premissas. Exemplo:

Toda *instrucção* se adquire com trabalho;
Ora, toda *instrucção* é util;
Logo alguma cousa util se adquire com trabalho.

Bestas tres figuras a mais regular é sem duvida a primeira ; porque o sujeito e o attributo da conclusão são tambem sujeito e attributo nas premissas. Cada uma dessas figuras tem sua regra, que costumào exprimir nestes versos:

1a Fig. *Sit minor affirmans, maior vero generalis. 2ª* Fig. *Una negans esto, nec maior sit specialis.* 3ª Fig. *Sit minor affirmans, conclusio particularis.*

Sc as figuras não observarem as suas respectivas regras, peccarão contra algumas das oito leis syllogisticas supramencionadas, e consequentemente o syllogismo não será bom.

69. Chama-se modo syllogislico a disposição das proposições em razão de sua universalidade e particularidade, affirmação e negação. Ora, as proposições são ou universal, affirmativa, ou universal negativa, ou particular affirmativa, ou particular negativa, as quaes, já sabemos, se representão pelas quatro vogaes A. E. I, 0. Portanto serão tantos os modos quantas poderem ser as disposições das proposições tomadas tres a tres. Essa combinação dá em resultado 64 modos, como se póde ver no seguinte quadro:

aaa =	aia +	eaa +	eia +	iaa +	iia +	oaa +	oia X
aae —	aie —	eae =	eie +	iae +	iie X	oae +	oi e X
aai =	*aii* =	*eai* +	*eii* +	iai =	*iii* X	*oai* +	*oii* X
aao —	aio —	eao —	eio =	iao —	iio X	oao =	oio X
aea +	aoa +	eea X	eoa X	iea +	ioa X	oea X	ooa X
aee =	aoe +	eee X	eoe X	iee +	ioe X	oee X	ooe X
aei +	aoi +	eei X	eoi X	iei +	ioi X	oei X	ooi X
aeo ÷	aoo =	eeo X	eoo X	ieo :::	ioo X	oeo X	ooo X

70. Mas se lhes applicarmos as leis do syllogismo, veremos que todos esses modos não são concludentes. Com effeito, os 27 assignalados por x constão de premissas affirmativas ou negativas, que segundo as leis 5.ª e 6.ª não podem concluir. Os 19 notados por + infringem a 7.ª lei, porque a conclusão não segue a parle mais fraca. Os 6 marcados por — infringem a 8ª lei, visto que inferem conclusão negativa de premissas affirmativas. O modo notado por ::: tambem não conclue, porque o predicado da conclusão negativa tem mais extensão que a da premissa affirmativa, o que a 1.ª lei não quer. Finalmente o modo deve desapparecer porque em verdade a particular está contida na universal. Excluídos pois estes 54 modos, restão 10 que levão o signal = unicos que observão as supraditas

leis. Nas como alguns desses dez modos podem dar-se em mais de uma figura, vem a haver *dezanove modo uteis;* dos quaes 4 pertencem á 1º fig. concluindo *directamente,* 5 á mesma fig. porém concluindo *indirectamente;* 4 pertencem á 2ª fig. e 6 á terceira. Diz-se que o syllogismo concilie *directamente,* quando o extremo maior é predicado da conclusão, e o menor sujeito : v. g. todo espirito é immortal; todo anjo é espirito : logo todo anjo é immortal. Conclue indirectamente no caso contrario, como se no exemplo dado inferíssimos : logo algum immortal é anjo.

Os mencionados dezanove modos exprimem-se nos famosos versos:

Barbara. Celarent, Darii, Ferio, Baralipton.
etc. etc. etc.

Os quaes longe de merecerem o ridículo que hoje lhes lanção, tem a assignalada vantagem de fazerem da dialectica uma algebra rigorosa, onde o espirito vendo-se limitado pelo circulo da legitima disposição dos termos e das proposições, não pode divagar, e è obrigado a reconhecer a legitimidade dos resultados de calculo feito em regra.

71. Quanto temos dito até agora refere-se aos syllogismos simples, que são aquelles que constão de proposições simples; os quaes tambem se denominão *categoricas,* por terem como premissa maior uma proposição era que *positivamente* affirmamos a conveniencia ou desconveniencia de certo attributo a certo sujeito. Resta pois fallar dos syllogismos compostos, que são aquelles que constão de proposições compostas. Delles ha tres especies principaes, e são o *condicional* ou hypothetice, o *disjunctivo* e o copulativo.

72. Chama-se syllogismo *condicional* aquelle cuja maior è uma proposição condicional, isto é, em que o attributo se affirma ou nega de um sujeito sob certa condição, v. g. *Se a razão humana e fallivel, deve submetter-se á razão infinita* ; *ora, a razão humana è essencialmente fallivel, logo...* Esta especie de syllogismo conclue de dous modos, 1.ª da affirmação do antecedente para a affirmação do consequente, 2.º da negação do consequente para a negação do antecedente.

Ex. *Se Pedro falia, vive; ora, falla: logo vive. Se é dia ha luz; ora não ha luz : logo não é dia.* Mas esses syllogismos não concluem em sentido contrario; isto é, da negação do antecedente para a negação do consequente; e da affirmação do consequente para a negação do antecedente. Assim desta condicional. — *Se Pedro corre está em movimento* — podemos concluir — *ora corre* : *logo está em movimento.* E tambem — *não está em movimento : logo não corre.* Mas não podemos concluir assim *não corre : logo não está em movimento;* nem tão pouco — *está em movimento : logo corre.* E a razão é porque um effcito póde muitas vezes depender de varias causas.

73. Syllogismo *disjunctivo* è aquelle cuja maior é disjunctiva, isto ê, em que de um sujeito se affirma um dos diversos attributos que se excluem. De dous modos póde essa sorte de syllogismo concluir legitimamente; 1º da admissão da primeira parte da premissa disjunctiva, ha se de negar a segunda; 2º da negação da primeira parte ha se de affirmar a segunda. Porquanto, só se podendo ter como verdadeira uma das partes, necessariamente (se as partes só forem duas) affirmada uma, a outra ha de ser negada, e negada uma, a outra ha de ser affirmada; e se forem mais de duas as partes, affirmando uma hão de as outras ser negadas disjunctivamente, e se as outras são negadas aquella deve ser affirmada. Exemplos : *Os máos ou hão de ser punidos neste mundo, ou no outro; ora, muitos não o são neste mundo : logo se-lo-hão no outro. Pedro ou é ingenuo, ou liberto, ou escravo; ora é ingenuo : logo nem é liberto, nem escravo; ou — não é nem liberto, nem escravo : logo é ingenuo.* Para que nesta especie de syllogismo a conclusão seja legitima, deve a premissa disjunctiva conter completa enumeração dos estados ou qualidades possíveis do sujeito. Por exemplo, se eu dissesse — *Pedro ou está assentado, ou em pé :ora* não está em pé : *logo está assentado* — o raciocínio não concluiria, porque Pedro pôde estar deitado.

74. Syllogismo *copulativo* ou conjunctivo é aquelle cuja maior è uma proposição copulaliva. V. g. *Ninguem pôde servir a Deos e ao dinheiro; ora, muitos servem ao dinheiro: logo muitos não servem a Deos.* Nesta especie de syllogismo

conclue-se da affirmaçao de uma das partes, para a negação da outra; nas não *vice-versa.* Porquanto se duas cousas contrarias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo a respeito do mesmo sujeito, póde acontecer que nenhuma seja verdadeira, e assim porque regeitamos uma não se segue que devamos admittir a outra. De sorte que no exemplo dado, o raciocínio não seria concludente se dissessemos : *ora, o prodigo não serve ao dinheiro, logo serve a Deos;* pois que pode servirão vicio. Tambem não podíamos dizer em sentido contrario — *ora, o prodigo não serve a Deos : logo serve ao dinheiro*

75. A expressão integra e simples do raciocínio é o syllogismo, porque contem claramente tres juízos. Existem porém outras fórmas de raciocínio que se afastão dessa integridade e simplicidade, e são aquellas em que ou se omitte um juizo, ou se apresentão muitos juizos em um só raciocínio. Desses raciocínios que se apartão da fórma regular do syllogismo, ao qual se podem reduzir, os principaes **são** : *Enthymema, Sorites, Epicherema, Prosyllogismo, Di-lemma e Exemplo.*

76. Enthymema (do grego *en thymôs,* tenho no espirito) é um syllogismo truncado, no qual por amor da brevidade, ou por ser subentendida, omitte-se uma das proposições, v. g. *0 peccado é um grande mal***,** *logo deve ser evitado.* Este argumento é facilmente reduzido a syllogismo perfeito pondo-se patente a proposição omittida. Algumas vezes está esse raciocínio contido em uma unica proposição V. g. *Christãos, vivei conforme a lei de Deos.* Em fórma ficaria assim — *sois christãos, logo deveis viver segundo a lei de Deos.* A essas proposições se chamão *sentenças enthymematicas,* as quaes dão graça e gravedade ao discurso.

77. Sorites (do grego *sorôs* aggregado) é um raciocínio composto de varias proposições, de tal sorte aggregadas ou dispostas que o predicado da antecedente torna-se sujeito da seguinte, e assim por diante, até a conclusão, na qual o sujeito da primeira proposição se une ao predicado da ultima. Por ex. *0 peccado offende a Deos; o que offende a Deos nos separa delle; o que nos separa de Deos, nos priva do soberano bem; o que nos priva do soberano bem é o maior*

dos males : logo o peccado é o maior dos males. Essa especie de argumento é pouco usada, não só porque a multiplicidade das proposições sobcarrega o espirito, como tambem porque é mui susceptível de induzir em erro, já que nas proposições póde facilmente entremetter-se alguma que não tenha connexão real com as outras, o que basta para viciar a argumentação

78. Epicherema (de um termo grego que quer dizer ataque, argumento agressivo) é um syllogismo no qual uma ou ambas as proposições vão acompanhadas de prova. Por ex. *Toda substancia espiritual é immortal; porque é incorruptível; ora, a alma humana é espiritual; porque é intelligente : logo a alma humana é immortal.*

79. Prosyllogismo é um argumento composto de cinco proposições, formando dous syllogismos, de tal sorte unidos que a conclusão do primeiro torna-se premissas do segundo.Por ex. *0 ente necessario é immutavel; ora Deos é ente necessario : logo e immutavel. Mas o que é immutavel è eterno : logo Deos é eterno.*

80. Dilemma (do grego, que apanha por dous lados) especie de syllogismo disjunctivo, tambem chamado *argumento comuto,* é um argumento composto de duas partes, dispostas de modo que qualquer delias que fôr aceita, podemos tirar á mesma conclusão contra aquelle que a aceita. Por ex. Se quizessemos provar que nesta vida nunca somos completamente felizes, em dilemma diríamos assim : *Nesta vida ou o homem se entrega ás suas paixões, ou não; si se entrega as paixões, degrada-se, e vive roído de mil remorsos: logo não é feliz; si se não entrega, tem que viver em continua guerra consigo mesmo, para refrear as paixões : logo tambem não é feliz.* Este argumento tem mais de importuno do que de solido; e para que possa concluir bem duas cousas são necessarias : 1ª que não exista meio entre as partes distribuídas, aliás não concluirá como se dá naquelle dilemma que dizem fizera Socrates estando a morrer ; Ou a morte priva-nos de todo sentimento, como no somno; ou nos luz passar a um lugar mais feliz; no primeiro caso descançarei suavemente, no segundo viverei felizmente em companhia de Orféo, Ulisses, Homero e outros varões preclaros:

logo em lodo caso é bom morrer.» Aqui ha com effeito um terceiro estado que não foi distribuído, é a passagem para a desgraça eterna. 2ª Que nenhuma das partes possa ser retorquida contra aquelle que argumenta. Nas *Noites atticas* vem este famoso dilemma retorquido. « Evatalo, discípulo do sophista Protagoras, ensinara a arte de advogar a certo joven com a condição de que este pagar-lhe-ia no primeiro pleito que ganhasse; mas o dicipulo não aceitou nenhum para não pagar. Levado então aos tribunaes foi assim arguido por seu contendor : Ou ganhas este pleito que te proponho, que é o primeiro, e neste caso me pagarás, conforme o ajustado; ou o perdes, e então me pagarás por força da sentença condemnatoria do juiz. 0 discipulo porem retorquio por esta fórma contra seu mestre : Ou ganho este pleito, e neste caso não te pagarei; porque o juiz me absolve; ou o perco, e então tambem não te pagarei em virtude mesmo do nosso ajuste.

81. Exemplo, especie de inducção imperfeita, é um argumento em que de uma cousa se infere outra pela semilhança que com ella tem. Póde servir de exemplo aquelle passo do Apostolo, no qual querendo provar que os ministros da religião devem ser recompensados diz : *Quem jamais vai a guerra a sua custai Quem planta uma vinha, e não come de seu fructo* ? *Quem apascenta um rebanho e não come de seu leite?* Ha tres especies de exemplo, *a pari, a contrario,* e a *fortiori. 1*ª Deos perdoou a David, porque fez penitencia: logo *semilhantemente* nos perdoará, se a fizermos tambem. 2ª A devassidão arruina a saude : *logo pelo contrario* a temperança favorece-a. 5ª Os pagãos perdoam as injurias : logo por *melhoria* de razão as deve perdoar o christão. 0 exemplo póde ser reduzido a syllogismo juntando-lhe uma proposição que enuncie o principio de semilhança, opposição ou superioridade.

Não findaremos o tratado de syllogismo sem fallar da demonstração. Quando o syllogismo procede de premissas certas e evidentes chama-se *apodíctico* ou demonstrativo. A demonstração póde pois definir-se o raciocínio que parte de premissas certas e evidentes. Ha quatro especies de demonstração. 1ª *A priori,* é aquella em que do conheci-

mento da causa chegamos ao do effeito, v. g. se demonstramos a liberdade do homem partindo de sua racionalidade ; 2ª *A posteriori,* é aquella pelo contrario em que do conhecimento do effeito chegamos ao da causa, como se mostramos a existencia de Deos pela das criaturas; 5ª *Directa* é aquella que do conhecimento de uma propriedade de certo sujeito se passa a inferir outra que em virtude da primeira lhe deve tambem competir, como se da espiritualidade d'alma concluímos a sua immortal idade; 4ª *Indirecta* ou *apagogica* é a que mostra a verdade de uma cousa pelos absurdos que se seguem de sua negação, como se inferimos a immortalidade d'alma dos absurdos que se darião na ordem moral e social se ella acabasse com o corpo. Dessas especies de demonstração a mais valiosa é a primeira, que mostra não só que a cousa é, senão tambem porque é; e como só temos sciencia perfeita de uma cousa quando conhecemos a sua causa, é proprio da demonstração a *priori* produzir sciencia perfeita e plena convicção. A ella chamavão o os antigos demonstração *propter quid,* e *a posteriori* demonstração *quid.*

LIÇÃO VIII

DA INDUCÇÃO, ANALOGIA E HYPOTHESE.

82. Temos estudado o processo pelo qual o espirito deduz o particular do universal; vamos agora tratar do outro meio que o espirito tem de investigar a verdade induzindo o universal dos particulares. Este meio é a inducção. Mas

esses dous meios de que se serve o espirito, o raciocínio deductivo e o inductivo, serão essencialmente distinctos? 0 syllogismo differirá radicalmente da inducção? 0 syllogismo consiste em inferir o particular do universal; a inducção pelo contrario, remonta-se dos particulares ao universal ; ali ha sempre um meio; aqui falta esse meio. Nessas differenças estribão-se alguns para responder affirmativamente á questão proposta. Mas se bem considerarmos, veremos que a díferença d'aquelles dous processos está mais na fórma do que na essencia. Por quanto é cerlo que o syllogismo sendo um processo geral de raciocinar, nenhum raciocínio póde ficar fóra delle. Com razão, pois, diz Bartholomeo Saint Hilaire: a A inducção entra por si no syllogismo, que comprehende e explica todas as fórmas possíveis de raciocínio. »(Trad. Prim. *Analyt.,* 1. II, c. XXIII, nota.)

83. Mostrando-nos a observação que um certo numero de entes, não obstante a diversidade de cireumstancias em que possão achar-se, offerecem *constante* e uniformemente certos caracteres semilhantes, por ahi o espirito é natural mente conduzido a admittir a existencia de um principio ou lei geral d'onde dimanem os ditos caracteres, e possa ser applicado, não só aos seres que temos observado, mas tambem a todos os outros que embora não observados devem ter a mesma natureza. A este acto do espirito é que chamamos inducção. A inducção, é, portanto, a *operação mental pela qual attribuimos a uma especie o que constantemente temos observado nos individuos, ou attribuimos ao genero o que temos constantemente observado nas especies que lhe são subordinadas.* V. g. observando que este,aquellè e aquelle outro corpo tem o caracter constante da gravidade, inferimos que esta póde ser affirmada de *todos* os corpos, muito embora só tenhamos observado alguns. Dessa operação se servem principalmente as sciencias physicas, e a ella se devem os progressos destas sciencias. Por ahi chegou Newton a assentar o grande principio ou lei da gravitação universal.

84. Mas sendo os individuos da natureza infinitos em potencia ou indefinidos, claro é que não podem ser todos

observados, afim de que possamos experimentalmente nos certificar que tal caracter ou propriedade existe em cada um delles. D'ahi originou-se a divisão que alguns fazem da inducção em *completa* e *incompleta.* Chama-se inducção completa aquella em cuja conclusão attribuimos ás especies ou aos generos uma qualidade que vimos ser commum a todos os indivíduos, ou a todas as especies; como é a de que usão os geometras, quando tendo visto que nas tres especies de triangulo, equilatero, isosceles e escaleno, a somma dos tres angulos é igual a dous angulos rectos, concluem em todo triangulo a somma de seus tres angulos é igual a dous angulos rectos. Inducção incompleta é aquella em cuja conclusão affirmamos de toda uma especie ou de todo um genero certa qualidade que não podemos observar em lodos os individuos ou em todas as especies, como é a de que já falíamos—todos os corpos são graves.

85. Quer a inducção seja completa, quer seja incompleta, a conclusão inferida é igualmente legitima e capaz de produzir a certeza. Se a legitimidade da conclusão no argumento inductivo dependesse de ser completa a enumeração dos indivíduos, nenhuma confiança nos merecerião as sciencias physicas, e veríamos abalados em seus fundamentos o principio da gravitação e outras leis physicas ; já que de commum se apoião essas leis na enumeração incompleta. Na inducção completa *vemos* que a qualidade realmente existe em todos os indivíduos ou em todas as especies, quando na incompleta só a vemos em alguns, mas a *concebemos* como devendo existir em todos. Essa differença posto faça diversificar os motivos de crença na conclusão, todavia não torna a conclusão mais certa em um caso do que cm outro.

86. No caso da inducção completa o motivo de credibilidade é a propria *experiencia,* no outro é um *principio racional,* em virtude do qual somos levados a crer que se existirem outros indivíduos, que tenhão a mesma natureza dos observados, ha de lhes competir a qualidade observada. Esse principio é o *principio de analogia,* que se formula assim : o *futuro* é *semilhante ao passado.* Firmado nelle o espirito, procede deste modo : Vê primeiro que a qualidade de que se traia, foi observada em alguns indivíduos, existe nelles

de modo constante e uniforme, e diz : o que é constante e uniforme, não póde ser casual ou accidental, pois se o fosse só se verificaria em poucas vezes, *quia quae sunt a casa,* **diz** S. Thomaz, *non se habent eodem modo, nisi ut in pauciori-bus.* (De verit 9.3 a:) logo a dita qualidade deve ser propriedade derivada da propria natureza dos entes em que a tenho *constantemente* observado, porque os entes physicos, como observa S. Thomaz, sendo destituídos de liberdade fatal e necessariamente produzem seus effeitos : *Voluntas principiam est eorum quae possunt sic vel aliter esse; eorum untem qux non possunt nisi sic esse principium natura est.* Por consequencia, se houverem outros entes da mesma especie, havendo forçosamente de ter a mesma natureza, hão de tambem ter a mesma propriedade, e hão de manifesta-la, porque não possuem vontade livre. Por isto o principio racional de analogia lambem se formula assim : *causas physicos semilhantes* produzem *effeitos semilhantes, ou as leis da natureza são constantes.*

Dous elementos entrão neste raciocínio, um *empírico,* o vermos as cousas produzirem sempre os mesmos effeitos, e consequentemente que estes devem proceder da natureza das mesmas cousas, poise de experiencia que só o que procede da natureza de um agente é constante; e outro *racional,* qual é que a natureza é fatal e necessaria em produzir os seus effeitos, e baseados nelles obtemos a mesma certeza como se a inducção fora completa.

87. Com effeito, no mencionado raciocínio inductivo temos emplicado um syllogismo, que se poderá formular assim : A experiencia mostra que essas e aquellas qualidades observadas nos indivíduos não procedem do acaso ou de uma propriedade individual, mas sim da natureza especifica dos mesmos, a qual é commum aos outros indivíduos da mesma especie ainda não observados; ora, as leis da natureza são constantes, ou as causas physicas são fataes em produzir os seus effeitos : logo os outros indivíduos da mesma natureza sem duvida hão de ter as mesmas qualidades que tem os que observamos. Que falta a esse raciocínio para que o espirito não lhe preste aquella adhesão propria da certeza?

88. Do que acabamos de dizer já vedes, que a analogia tem em logica significação diversa da que lhe dá o modo commum de fallar. Aqui o termo analogia exprime um modo de ser objectivo, uma identidade parcial, ou semilhança das cousas; e sobre ella se fundão as comparações e metaphoras. Alli analogia vem a ser aquella natural disposição do espirito para referir effeitos semilhantes a causas semilhantes. Dessa disposição origina-se grande numero de juízos praticos pelos quaes nos dirigimos no caminho da vida, e bem assim muitos actos ordinarios da vida não tem outra razão que a analogia.

89. Por ella chegamos, como ficou dito, ao conhecimento das razões e princípios de certos factos, conhecimento que constitue a sciencia propriamente, pois sem esses princípios e razões nada mais teríamos que os factos, materia bruta da sciencia. Mas nem sempre póde o espirito humano apprehender logo a causa dos phenomenos, seus princípios e leis primordiaes; então por necessidade recorre a um principio que lhe parece *provavel* para explicar os factos observados. A esse principio provavel admittido por supposição se chama *hypothese*.

90. Uma vez admittido o dito principio, começa o observador a comparar os factos com o principio supposto; multiplica as experiencias e observações, sempre com o fim de conhecer se os phenomenos quadrão com a causa supposta, e se esta póde explica-las satisfactoriamente. Desde que o observador chega a esse resultado, o principio admittido de *provavel* que era, converte-se em certo, e em vez de uma supposição ou *hypothese* temos agora uma these.

91. Costumão os philosophos disputar sobre a utilidade do uso das hypotheses nas sciencias, e neste particular são as opiniões encontradas. Reid e sua eschola reputão prejudicial o emprego das hypotheses, allegando que estas necessariamente vicião as sciencias. Condillac e outros, considerào-nas uteis em certas sciencias, como na geometria, e nocivas em outras, como na philosophia. Enfim, Aristoteles e varios sabios da antiguidade, assim como Newton, Gallileo e alguns outros famosos naturalistas modernos, considerão as hypotheses uteis- em todas as sciencias. A na-

tural limitação do espirito humano, e os resultados alcançados modernamente nas sciencias naturaes abonão a verdade dessa opinião.

Com effeito, não podendo o espirito em muitos casos perceber logo a verdadeira razão das cousas, uma quasi inclinação natural o induz a valer-se de um principio provavel, com o qual vai comparando os factos observados; e por esse processo tem muitas vezes chegado ao conhecimento da verdadeira causa dos phenomenos, a qual sem elle ficaria por muito tempo ou para sempre ignorada. E como não chamar util a um expediente que leva-nos ao conhecimento da verdade?

As hypotheses são não só uteis, mas até parecem naturaes ao espirito em seu movimento scientifico, por quanto aquellas mesmas sciencias que partem de princípios evidentes, como a geometria, se soccorrem dos *lemmas* ou hypotheses, para demonstrar as suas verdades. E por outro lado nos diz a historia das sciencias physicas que muitas descobertas que as enriquecem, começavão tendo por fundamento um principio hypothetico. Huygens, tendo observado certos efíeilos luminosos de natureza singular, produzidos pelo planeta Saturno, *suppoz* existir em roda deste um annel luminoso ; e esta hypolhese sendo depois confirmada, é hoje uma these. Newton, notando na agua certos factos de refracção da luz, *suppoz que* ella continha um elemento combustível ; essa supposição realisou-se; e hoje é these que a agua contem oxygenio, elemento muito combustível. É verdade que pelas hypotheses podem entremetter-se nas sciencias muitos erros; mas não é a ellas que estes são devidos, mas á precipitação com que o espirito lhes attribue uma realidade que ainda não lhes póde compelir.

92. Mas para que as hypotheses sejão uteis, cumpre observar certas leis : 1ª 0 principio adoptado devo ser o mais provavel de quantos possamos suppôr, e os mesmos fados devem indica-lo como tal. Por quanto, como adverte Newton, é preferivel a toda hypothese que se imagina sem apoio algum nos factos, aquella que por inducção resulte dos mesmos factos. 2ª Deve a hypolhese ser simples ; porque tendo por fim explicar factos naturaes, faz as vezes de natureza dos

mesmos; ora, como ensina Galileo, a natureza não se serve de muitos meios para fazer o que póde com poucos, mas de ordinario com pouco faz o muito; logo a hypothese deve lambem ser a mais simples 3.ª Deve ser apta para explicar todos os factos da mesma ordem. A razão é porque representando a hypothese o principio explicativo dos factos comprehendidos sob uma mesma lei, deve poder dar a razão de todos. 4ª Nenhuma experiencia ha de contradizer a hypothese, porque devendo esta, em lugar da natureza, explicar todos os factos de uma mesma ordem, assim como não póde dar-se facto algum natural opposto á natureza do mesmo, assim tambem não deve a experiencia mostrar um facto que contradiga a hypothese adoptada como razão dos factos de certa ordem. 5.ª Não deve a hypothese ser reputada these em quanto não poder sustentar todas as objecções, e explicar salisfactoriamente todos os factos a cuja explicação é destinada.

LIÇÃO IX

DA VERDADE E SUAS DIFERENTES ESPECIES.

Summario. — 93. Importancia do estudo da verdade — 94. A essencia da verdade consiste na relação do ente com o entendimento. — 95. Duplo modo da referencia do ente com o entendimento divino e humano. — 96. Divisão da verdade em metaphysica, logica e moral.—97 .O erro contrario da verdade logica. — 98. A mentira contrario da verdade moral. — 99. Porque a verdade metaphysica não lem contrario. — 100. Precedencia da verdade metaphysica a respeito das outras duas especies de verdade.— 101. Deos fonte da verdade metaphysica, logica e moral.

95. A verdade é o alvo que o espirito humano mira em todas as suas investigações. Convem pois que a estudemos antes de passar a outras indagações maiores do dominio da logica.

94. O objecto real do entendimento são as cousas em quanto *entes,* pois o que é totalmente privado de entidade, isto é, o nada não pôde ser objecto do entendimento, nem consequentemente póde ser conhecido. D'onde dizer S.

Thomas: *Unumquodque in quantum habet de esse in tantum est eognoscibile.* Ora, o que é, ou o ente posto em relação com o entendimento chama-se o *verdadeiro,* noção concreta de verdade, assim como posto em relação com a vontade chama-se *bom,* noção concreta de bondade : *Res intelleeta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.* Por onde vêdes que a noção da verdade só aerescenta á simples noção de ente essa relação, conformidade ou adequação do mesmo ente com o entendimento; como tambem, que a noção de bondade não ajunta ao mesmo ente outra cousa que a relação em que se põe com a vontade. A essencia da verdade consiste pois na relação que os entes tem com o entendimento.

95. Ora, de dous modos podem os entes referir-se ao entendimento ; ou como produzidos por elle, ou como concorrendo para gerar o seu conhecimento no entendimento; isto é, ou como elfeitos do conhecimento, ou como sua causa. 0 entendimento do qual as cousas são effeitos, claro è que só póde ser o entendimento divino e incriado ; pois que Deos produz as cousas em quanto as conhece em suas idéas eternas; pelo contrario o entendimento no qual as cousas causão o conhecimento só póde ser o entendimento humano ou creado. De sorte que as cousas são, porque Deos as conheceo *ah xterno,* e não as conheceo porque ellas fossem; pelo contrario o homem as conhece, porque ellas são, e não são porque elle as conheça. D'onde dizer S. Thomas, que os entes se referem ao entendimento divino como cousa medida ao que lhe serve de medida, e ao entendimento humano como a medida se refere ao que é medido por ella. Dessa diversidade de relação que as cousas tem com o entendimento, deriva a divisão da verdade.

96. A relação de conformidade das cousas com o entendimento divino chama-se verdade *metaphysica transcendental* ou *ontologica,* e os antigos a chamavão com propriedade *veritas in essendo ;* a relação de conformidade do entendimento humano com as cousas que conhece chama-se verdade *logica,* outr'ora denominada *veritas in cognoscendo.* Mas como conhecendo as cousas o homem as significa com palavras, e estas podem ser ou não conformes ao

pensamento, d'ahi outra especie de verdade chamada *moral,* que vem a ser a conformidade das palavras com o que ellas significão *conformitas signi ad significatum.* A esta sorte de verdade chamavão antigamente *veritas in significando.* A verdade se divide portanto em *metaphysica* ou ontologica, *logica* e *moral* ou veracidade.

Agora podemos dar uma definição generica da verdade que exprima o que é commum a todas as suas especies, dizendo como S. Thomas, que a verdade é a conformidade do entendimento com a cousa A*Equatio rei et intellectus.*

97. Conhecida a natureza da verdade, e suas differentes especies, facil é saber o que seja a falsidade, opposto da verdade. Temos a verdade logica quando a concepção de nosso entendimento é conforme com a cousa concebida; por isto um juizo verdadeiro se diz aquelle que é conforme com a cousa julgada. Quando porem o entendimento não concebe a cousa tal qual é, ou não se conforma com o ser da cousa conhecida, temos a *falsidade logica,* propriamente chamada *erro.*

98. A verdade moral existe quando ha conformidade entre a palavra e a cousa pensada que ella deve significar; quando falta essa conformidade temos *a falsidade moral* propriamente chamada *mentira.* Temos portanto duas especies de falsidade ; o erro e á mentira, aquelle contrario da verdade logica, esta contrario da verdade moral.

99. Mas se tres são as especies da verdade, como só ha duas sortes de falsidade? Acaso não terá tambem a verdade metaphysica o seu contrario? Não haverá uma falsidade ou erro metaphysico, como ha uma falsidade logica, e outra moral?

Não, não ha nem póde haver falsidade ou erro metaphysico, como pretendião Leibnitz e seu discípulo Wolf. De facto, sendo o ser das cousas effeito do conhecimento divino, pois como já dissemos, Deos produz as cousas em quanto as conhece em suas idéas eternas, não podem ellas deixar de ser conformes com o entendimento divino, nem de ter os caracteres proprios que cada uma devia ter recebido. Todo ente pois ou ha de ser metaphysicamenie verdadeiro, ou não ha deter o ser, nem consequentemente póde

existir. Se a cousa *é* é verdadeira, pelo que, diz S. Thomaz, que o ouro falso é *verdadeiro* ouropel. Neste sentido detine S. Agostinho a verdade metaphysica, o que é, *veritas est id quod est* e o erro da mesma especie, o que não é.

Se nos entes houvesse falsidade metaphysica, isto é, se não fossem taes quaes devião ser, só poderia isto acontecer por não serem elles conformes aos seus exemplares existentes na mente divina. Ora, affirmar tal, é não só absurdo, pois seria dizer que a cousa é e não é, mas tambem im - pio; por quanto esse effeito necessariamente resultaria ou da impericia de Deos, que não soubera executar sua obra tal qual a concebera, ou da falta de poder para executa-la; cousas igualmente impias. Por consequencia, considerado cm si, e fora do entendimento humano lodo ente é verdadeiro por isto mesmo que é; e por isto mesmo que é, é bom, como excellentemente expõe S. Agostinho: *Omniavera sunt, in quantum sunt... Omnia eo ipso quo sunt jure laudanda sunt; quia eo ipso quó sunt, bona sunt.*

100. Do quanto temos dito sobre as tres especies de ver dade, se infere que a verdade logica procede da ontologica, como a verdade moral procede da verdade logica. De facto, consistindo a verdade logica na conformidade dos concei tos de nosso espirito com as cousas que idealmente se representão nelle, não poderia existir se as cousas represen tadas no espirito não fossem verdadeiras, pois não o sendo não poderião concorrer para se operar em nosso entendi mento o verdadeiro conhecimento das mesmas. Ora, o serem as cousas verdadeiras em si, ou ontologicamente consideradas, provem de serem conformes com os exempla res divinos, no que consiste a verdade ontotogica : logo a verdade logica procede da ontotogica.

Que a verdade moral provem da verdade logica facil é de comprehender; porquanto consiste a verdade moral na conformidade das palavras com os conceitos que ellas significão, e não poderia o discurso, que consta de palavras, ser verdadeiro se o não fossem os conceitos que representão.

101. Se a verdade moral procede da verdade logica, e esta da verdade ontologica claro é que o entendimento di vino é a fonte e o principio de toda a verdade, e a verdadei-

ra causa ontologica, logica e moral da verdade. Pelo que, assim como tudo o que é bom, o é por uma como semelhança e participação do Summo Bem, assim lambem tudo o que é verdadeiro só o é por ser uma como participação da Summa Verdade. D'aqui o dizer excellentemente Bossuet: E cousa para admirar que entendamos tantas verdades, sem ao mesmo tempo comprehender que toda a Verdade vem de Deos, está em Deos, e é o proprio Deos. É que vivemos seduzido pelos sentidos e enganadoras paixões. Assemelhamo-nos a aquelle que encerrado em seu gabinete, preoccupado com seus trabalhos, serve-se da luz sem se dar a pena de indagar d'onde ella lhe vem. E sem embargo é certo que em Deos está a razão primeira de tudo o que é, de tudo quanto entendemos no universo; que Elle ê a verdade original, e tudo o que é verdadeiro o é por sua idea eterna; que procurando a verdade a Elle procuramos, achando-a a Elle achamos e nos conformamos. (Do *conhecimento de Deos e de nós mesmos,* cap. ív, § 9).

LIÇÃO X

DOS DIVERSOS ESTADOS DO ESPIRITO EM RELAÇÃO Á VERDADE, OU DA CERTEZA, EVIDENCIA, OPINIÃO E DUVIDA.

SUMMARIO. —102. Certeza, opinião e duvida são diversos estados do espirito no acto do conhecimento. — 103. Definição de cada um desses estados; duas especies de duvida. — 104. Só a verdade póde gerar a certeza. — 105. A certeza é principalmente subjectiva, mas secundariamente tambem póde ser objectiva, o que é esta especie de certeza. — 106. Differença entre a certeza e a verdade. — 107. Differenles especies de certeza; certeza experimental e scientifica; mediata ou immediata. — 108. Certeza humana e certeza divina; evidencia e fé. — 109. Certeza metaphysica, physica e moral. — 110. Fundamento destas tres especies de certeza. — 111. Erro dos que pensão que só a certeza metaphysica tem valor. —112. Relação da certeza como evidencia. —113. Evidencia objectiva e subjectiva. —114. Natureza da probabilidade.

102. Com o estudo da verdade tem intima connexão o da certeza e evidencia; tendo pois expendido a theoria da

verdade na lição precedente, vamos hoje tratar da certeza, evidencia, opinião e duvida.

A alma conhecendo um objecto, e formando delle juízos adequados com a natureza do mesmo, o que constitue a verdade, adquire um estado particular bem diverso do em que se achava quando carecia desse conhecimento. Tres differenças se notão nesse estado d'alma em relação á verdade. Se conhecendo o objecto, o espirito profere a seu respeito um juizo sem temor algum de errar, diz-se que está *certo* e ao estado em que neste caso fica chamamos *certeza.* Se porem pronuncia um juizo temendo errar, dizemos que *opina,* e acha-se em estado de *opinião.* Em fim se conhecendo não emitle juize algum, *duvida,* ou se acha em estado de *duvida.* Certeza, opinião e duvida são portanto os tres estados do espirito relativamente á verdade. Definamos cada um delles, para depois estuda-los particular.

103. E a certeza aquelle estado do espirito quando adhere firmemente e sem temor de erro do objecto conhecido: *Firmitas adhsesionis virtutis cognoscitiva in suum cognoscibile.* (In 3 sent. dist. 26, q. 2, a 4). Opinião é o estado em que se acha o espirito quando adhere ao que conhece temendo errar. Finalmente a duvida é o estado do espirito que não adhere ao objecto conhecido ; o que póde dar-se ou porque o espírito não vê razões que o determinem a adherir ou a deixar de adherir, e neste caso a duvida diz-se negativa, ou porque de um e outro lado militão razões de igual gravidade, e então a duvida denomina-se positiva.

104. O entendimento sendo naturalmente feito para a verdade, só esta tem poder-de determina-lo a adherir firmemente a um objecto conhecido; d'onde se deprehende que o objecto da certeza ha de ser sempre a verdade. É certo que algumas vezes o nosso espirito, por falta da necessaria attenção, póde adherir ao falso que se lhe apresenta sob as apparencias de verdade, d'onde resulta nascer no espirito uma certa persuasão, que por abuso de linguagem chamamos certeza, quando não passa de uma mera opinião sobre o que é simplesmente opinavel ou provavel, a qual melhor exame dissuade. Mas sem embargo, só a verdade póde prender inabalavelmente o espirito.

105. Como vedes a certeza é essencial e propriamente um estado do espirito, e como tal é cousa toda interior e *subjectiva;* o que exprimimos no modo commum de fallar dizendo — *estou certo...* Entretanto, como bem adverte S. Thomaz, por semilhança e participativamente transferimos aquella denominação para o objecto a que firmemente adherimos, o que significamos por este outro modo de fallar — *isto é certo.* Neste segundo caso póde a certeza denominar-se *objectiva,* e ser definida, — a aptidão que tem o objecto para extorquir a adhesão do espirito sem duvida, nem temor de erro : *Certitudo primo et principaliter est in cognilione, sed per similitudinem et participative est in omnibus operibus naturse et virtulis* (In 5 sent. dist. 26, q. 2, a 4).

106. Conhecida a natureza da verdade e da certeza já podemos ver que uma não é a outra : *non est idem verum et certum.* A certeza não é senão um estado particular do espirito; a verdade do objecto é que causa este estado : e porque como já dissemos, póde o falso apresen-tar-se sob a apparencia do verdadeiro, e o entendimento lhe prestar assenso, póde tambem acontecer que algum esteja *certo* do que não é *verdade.* Só assim se podem explicar os erros de boa fé convictamente sustentados por muitos phi-losophos antigos e modernos,

107. Tres elementos concorrem na certeza, o objecto, isto é, a verdade, a firme adhesão do espirito e o motivo que a determina. Desses elementos derivão as differentes espe cies de certeza.

Quanto á verdade do objecto deve a certeza dividir-se em tantas especies quantas forem as ordens de verdade. Ora, as verdades ou são *de facto,* que conhecemos pela experiencia interna ou externa; ou são verdades *idéaes,* que conhecemos por pura especulação mental. As da primeira ordem se chamão *verdades experimentaes,* as da segunda *verdades scientificas.* Portanto a certeza em relação ao objecto se divide em *experimental* e *scientifica.* v. g. as verdades : *eu penso; eu existo; os corpos são graves,* são verdades da experiencia ; e por isto a certeza com que as conhecemos diz-se *experimental. O todo é maior que qualquer de suas partes;*

uma cousa não pôde ser e não ser a um tempo, e outras verdades semilhantes são de ordem ideal, e a certeza com que as conhecemos chama-se scientificar. A certeza das duas precedentes especies póde subdividir-se em *immediata* e *mediata,* conforme a verdade que lhes serve de objecto for percebida por intuição ou pelo raciocínio.

408. Quanto aos motivos da adhesão podem elles ser *extrínsecos* ou *intrinsecos.* São intrínsecos quando procedem da propria natureza do objecto, ou da mesma connexão das idéas: são extrinsecos quando provem de cousas differentes do objecto. v. g. quando adherimos ao juizo — *o todo é maior que qualquer de suas partes* — a natural connexão existente entre a idea de todo e a de parte é o motivo de nossa adhesão; mas se adherimos ás verdades reveladas por Deos, ou testemunhadas pelos homens, o motivo é extrínseco ; por um lado é a infallivel autoridade de Deos, e por outro a que devemos reconhecer nos homens; e a certeza é *divina* ou *humana* segundo a diversidade do motivo. A certeza que nasce do motivo intrínseco chama-se *evidencia;* a que procede do motivo extrínseco *fé*

109. A certeza de evidencia se divide em *metaphysica, physca e moral.* É metaphysica se o motivo se funda na mesma essencia das cousas cuja noção temos por certa ; physica se se baseia nas leis da natureza material; moral se assenta na constituição natural d'alma humana. Que *não ha effeito sem causa,* é certo de certeza metaphysica ; que *o fogo queima* é certo de certeza physica; que *Napoleão existia* é certo de certeza moral.

110. Em todos esses casos o motivo da certeza se funda sempre na natureza das cousas; por isto essas tres especies de certeza são necessarias e immutaveis, embora essa necessidade seja *absoluta* na certeza metaphysica, e simplemente *hypothetica* na certeza physica e moral. Este ponto demanda explicação.

Uma cousa se diz *absolutamente* necessaria quando por virtude de seus constitutivos essenciaes é impossível concebe-la de outro modo, porque o contrario implica repugnancia, assim como que um circuto seja quadrado. A cousa é *hypotheticamente* necessaria, quando posto o seu

contrario não implique repugnancia absoluta, pois a podemos conceber constituída de modo diverso do que é, todavia, dado que a sua essencia está constituída como actualmente a conhecemos, e não de outro modo apenas concebível, o seu contrario lhe repugna, v. g. Não era absolutamente necessario que o animal morresse, pois concebemos que Deos podia não te-lo constituído de elementos contrarios ; mas já que assim o constituio, ha necessidade hypotheticade que acabe por dissolução. Portanto a necessidade absoluta só differe da hypothelica em que o opposto da primeira envolve contradicção, e não póde ser feito nem pelo proprio Deos, cm quanto o opposto da necessidade hypothetica póde ser feito por Deos, que como autor das naturezas podia, se quizesse, constitui-las com outros princípios; mas como o não fez, não podemos nós conceber essas naturezas senão com os característicos com que Deos as constituio.

Do que acabamos de dizer se infere que a certeza com que conhecemos as cousas pode ser absoluta ou hypothelica. Ou o motivo que nos induz a ter certeza da cousa é a impossibilidade absoluta do opposto, e esta será certeza metaphysica propriamente dita; ou é a impossibilidade hypothelica, e então temos a certeza physica e moral.

111. Pretendem Locke e outros philosophos que só ha verdadeira certeza onde existe repugnancia absoluta do opposto ; pelo que só admittem a certeza metaphysica. Mas indubitavelmente as leis do mundo material e moral são conformes á natureza dos entes materiaes e moraes : logo assim como ha uma certeza fundada na impossibilidade absoluta do opposto do que pensemos ser certo (certeza metaphysica), pode tambem haver certeza fundada na impossibilidade do opposto das leis physicas (certeza physica), e do opposto as leis moraes (certeza moral). E porque essas leis tambem são necessariamente immutaveis, posto que de necessidade hypolhetica, segue-se que aquellas tres especies de certeza tem o mesmo valor intrínseco. Se assim não fora as sciencias physicas, que assentão na constancia das leis physicas, a historia e as sciencias moraes, que assentão na constancia das leis do mundo moral cairião por terra.

D'aqui se deprehende que a certeza considerada em si é sempre a mesma, não tem graus, nem é susceptível de mais ou de menos, pois consiste no ponto indivisível da firme adhesão do espirito, o que exclue a opinião e a duvida.

112. Cumpre agora, antes de fallar da opinião e da du vida em particular, indagar o que seja a *evidencia,* cuja noção anda annexa á da certeza. A evidencia não é cousa absolutamente diversa da certeza, mas é, para assim dizer, o mais alto grau da certeza, ou é a mesma certeza revestida de taes condições que captiva o entendimento tirando-lhe a liberdade de poder ou não adhirir, e obrigando o espirito a repousar firmemente no objecto conhecido. A certeza *sim ples* pode ser posta em duvida por um espirito indisposto e prevenido, que como tal não deixa de suggerir razões fallaciosas. Mas na certeza *evidente* é impossível que succeda o mesmo, quaesquer que sejão as disposições da vontade,a não ser que falte veracidade naquelle que ousa exprimir. falsamente o estado do espirito. Por quanto neste caso, como adverte S. Thomaz, não ha nada por mais verdadeiro que seja, que não possa ser negado, pois até o mais evidente dos princípios, *o idem esse et non esse* tem encontrado contradictores : nihil *adeo verum quin voce negari nont possit. Nam et hoc prinipium notissimum, quod non contingat idem esse et non esse quidam ore negaverunt. (IPosteriorum,* lic. 19.)

113. A evidencia, assim como a certeza, da qual é com plemento e perfeição, divide-se em *objectiva* e *subjectiva.* Evidencia objectiva é a mesma entidade da cousa conhe cida, a qual pelo simples facto de ser, é como que allumiada por uma certa luz, que lhe dá a virtude de attrahir o entendimento, se a este se offerece como objecto. Essa virtude de ser *visível* ao entendimento, a qual tem alguma analogia com a luz, constitue a evidencia objectiva, que por tanto vem a ser a claridade ou visibilidade do objecto. 0 objeclo assim evidente pondo-se em relação com o espi rito, faz apparecer neste uma percepção clara, e como que allumiada, pela qual o espirito o conhece. Essa luz ou cla ridade da percepção que affecta o espirito é a evidencia *subjectiva* ou formal. Por onde vedes que ao inverso da cer teza, a qual primariamente compete ao sujeito, o espirito,

e secundariamente ao objecto, a evidencia primariamente refere-se ao objecto, e segundariamente e por derivação ao sujeito. Assim que, quando dizemos *isto é evidente,* falíamos da evidencia objectiva; e se dizemos — *conheço evidentemente* — é da evidencia subjectiva, reflexo da objectiva, que falíamos.

114 Nem sempre podemos ter a certeza por norma do nosso proceder, e não poucas vezes já nos negocios da vida, já nas sciencias, somos obrigados a nos contentar com a probabilidade ou opinião. A probabilidade não é a verdade, mas tem com ella alguma semilhança, d'onde darem-lhe tambem o nome de *verosetnilhança.* A probabilidade se divide em *intrínseca* e *extrínseca,* conforme as razões que a abonão são tiradas da propria natureza do objecto provavel, ou provem da autoridade dos que o attestão. Ella tem uma certa latitude entre a qual póde vagar, e tornar-se maior ou menor segundo a gravi 'ade das vazões ou da autoridade. D'onde resulta que existem proposições provaveis, outras improvaveis, umas menos e outras mais provaveis.

LIÇÃO XI

DO CRITERIO DA VERDADE OU CERTEZA.

SUMMARIO — 415**.** Difficuldade da questão do criterio da verdade. —116. Varias interpretações dadas ao criterio. — 117 Verdadeira noção do criterio. — 118. Divisão do criterio em interno e externo. —119. Opinião erronea de Huet e De Lamenais admittindo só o criterio externo revelação e consenso universal. — 120. Confutação do criterio de Huet. —121. 0 criterio lameniano. —122 O que é o criterio interno para Descartes. 123. Impugnação do criterio cartesiano. —124. 0 verdadeiro criterio interno consiste na evidencia objectiva ou ontologica. — 125. Demonstração dessa doutrina. — 126**.** Differença entre esta doutrina e a de Descartes. — 127. Solução de uma duvida sobre nossa doutrina. — 128. Necessidade de um criterio externo; sciencia e fé. — 129. Triplicidade deste criterio; autoridade do consenso commum dos homens; autoridade'dos doutos; autoridade de Deos. — 130**.** Fundamento racional da crença na autoridade do commun dos homens. — 131. Valor da autoridade dos doutos. —132**.** Superioridade absoluta da autoridade divina.

115. Depois do estudo da verdade e certeza, cabe tratar do meio de julgar de uma e outra, isto é, do criterio. A

questão do criterio é uma das mais complicadas da logica, não tanto por sua natural difficuldade, como principalmente pela obscuridade e confusão com que a discutem os philosophos modernos. Esta circumstancia nos obriga a estuda-la com especial diligencia.

116. A palavra grega *kriterion,* em sua litteral accepção, significa meio ou instrumento de julgar. Mas para uns esse instrumento é a faculdade que conhece, e póde julgar da verdade para outros são os differentes meios pelos quaes e espirito pôde alcançar a verdade; finalmente, para algun o criterio é o motivo ou razão que determina o espirito a adherir ao que conhece, ou em que elle se funda para jul gar da verdade ou do erro de seu conhecimento.

No primeiro sentido claro é que só o entendimento, por intuição ou raciocinio é criterio, pois só a elle è dado conhecer a verdade, seu objecto proprio e adequado. No segundo serão tantos os criterios quantos os meios que tivermos de alcançar a verdade. Ora, esses meios são : 1° a consciencia para os factos internos, modificações de nossa alma; 2º os sentidos para os objectos sensíveis; 3° a intelligencia para as cousas puramente intellectuaes; 4º finalmente, o testemunho divino ou humano para as cousas que, ou pela sublimidade intrínseca de sua natureza, ou pela separação de tempo e espaço não podem estar ao alcance de nossas faculdades. Quatro são portanto os criterios da verdade, se considerarmos como tal os meios que o homem tem para obter conhecimento certo das cousas.

117. Mas não é este o verdadeiro sentido que devemos dar ao criterio. Quando falíamos de criterio de certeza, entendemos o fundamento, a razão, o motivo ou principio que determina o nosso espirito a assentir ao objecto conhecido de modo firme e inamovível, como exige a natureza da certeza . Portanto para nós o criterio tambem *é esse fundamento supremo e razão ultima que nos faz adherir firme e inabalavelmente ao que conhecemos como certo.*

118. Ora, essa razão póde ser *intrínseca ou extrínseca,* segundo procede da propria natureza do objecto a que adherimos, ou de fonte alheia do objecto. D'ahi a existencia

de um criterio *interno* e outro *externo* que admittimos com varios philosophos.

119. Negão porem alguns a existencia do criterio interno, e só reconhecemos o extenso; em quanto outros admittindo o criterio interno fazem-nos consistir naquillo em que não está. No numero dos primeiros estão o celebre Bispo de Avranches, Huet, e De Lamenais; e no dos segundos, Descartes e seus discípulos. Para Huet, em sua obra *De Imbecillitate mentis humanas,* o homem só por si não póde ter certeza de cousa alguma e somente a revelação tem o privilegio de ser fonte de certeza para elle. De Lamenais, querendo obstar ao scepticismo, escreveo o seu mui conhecido *Ensaio sobre a indifferença em materia de religião,* onde arguindo de fallaces a todos os meios que o homem tem em si de adquerir conhecimento certo das cousas, sustentou que o unico c exclusivo criterio da certeza é o *consenso de todos os homens*.

120. Mas será com effeito a revelação o unico e primeiro criterio da verdade? Mão, não póde ser primeiro e unico criterio da certeza aquillo que presuppõe a certeza de outras verdades derivadas de fonte diversa: ora, neste caso está a revelação divina, a qual não podemos ter como certa, se previamente não tivermos certeza pelo menos de nossa propria existencia, da existencia de Deos e de sua veracidade : logo não póde a revelação ser o primeiro criterio da verdade. O mesmo raciocínio podemos applicar ao criterio lameniano.

121. Gomo consultaremos a autoridade do genero humano, se antes de o fazermos não tivermos certeza do exercício de nossas faculdades cognoscitivas? Como nos certificaremos da existencia dos outros homens, se não tivermos certeza no testemunho de nossos sentidos ? Gomo, se nossa memoria não nos merece fé, poderemos conhecer que o dito de um homem concorda com o de outro, e o deste com os de mais? Para que o consenso do genero humano produza em nós a certeza, é mister que o possamos antes conhecer com certeza; e se cada homem tomado individualmente é incapaz de obter conhecimento certo, que faremos para conhecer certamente aquelle consenso ?

E de mais, o genero humano não é outra cousa que a somma dos indivíduos que o compõe, e são estes, e não a essencia abstracta delles, isto é, a humanidade, que hão de prestar assentimento e julgar; ora, se a razão de cada homem è por si incapaz de conhecer as cousas com certeza, como as conhecerá o genero humano, somma desses homens individuaes? A certeza do consenso commum assenta sobre as certezas particulares, como o numero resulta das unidades que o compõe; ora, se os homens individuaes são como zero na ordem da certeza, claro é que todo o genero, resultado desses zeros, será tambem zero a respeito da certeza.

Nem deveis esquecer o deploravel estado a que ficaria reduzida a immensa maioria dos homens, se para repousarem na certeza das cousas, e obrarem de conformidade com ella, precisassem indeclinavehmente de consultar primeiro o consenso do genero humano. Uma duvida permanente e um scepticismo esterilisador serião os resultados da incapacidade individual de obtermos a certeza por nossos proprios recursos. Apenas os sabios e os mais eruditos chegarião a conhecer a opinião do genero humano, e esses mesmos por muito tempo viverião sem certeza acerca de muitas cousas, pois só acerca de poucas, e depois de insano e longo trabalho poderião conhecer o sentimento do genero humano. Do que temos dito podemos inferir com *certeza,* sem consultarmos o genero humano, que se deve admittir em cada homem um principio intrinseco de certeza.

122. Nas em que consistirá esse principio? Descartes, seguindo aos Estoicos e a Ocham, sustenta que esse principio intrínseco, fundamento supremo da certeza, é evi*dencia individual;* e d'ahi formulou a these *que só devemos ler como certo todo aquillo de que tivermos idea tiara e distincta.* Para conhecer o valor desse criterio cumpre saber o que é a evidencia cartesiana. Ê, como logo se vê, a evidencia puramente *subjectiva,* pois se baseia no *modo* claro e distincto pelo qual o espirito vè a idéa da cousa. Assim sendo, temos uma evidencia de sua natureza mutavel, sujeita a abusos e relativa ao sujeito conhecedor, e por consequencia susceptível das mesmas variações d'aquei!e. Por

consequencia, não póde ser criterio geral de certeza, pois que este deve proceder de uma cousa immutavel e objectiva como a verdade das cousas, cuja posse nos ha de dar.

125; Se a idéa clara e diclincla ou a evidencia subjectiva fosse a regra suprema do verdadeiro e do falso, seguer-se-hia : *primo* a absurda doutrina de Protagoras, a saber, que o homem é a medida do verdadeiro, e que uma cousa é verdadeira ou falsa não em. si mesma, mas conforme *parece* tal a cada homem ; *secundo,* que a verdade de uma mesma cousa variaria com as differentes intelligencias, pois cada qual, conforme sua disposição e grau de attenção, a veria de modo diverso; por consequencia só seria verdadeiro aquillo que a cada um *parecesse* tal.

Por outro lado, a evidencia subjectiva bem póde ser falsa, e effectivamente muitas vezes o é, cousa que o proprio Descartes reconhece dizendo « que não sabemos se o nosso espirito é de natureza tal, que não possa enganar-se mesmo em suas percepções mais claras e distinctas Essa duvida, que o mesmo Descartes chama immensa, *summa dubitatio,* significa que o criterio cartesiano precisa de outro criterio que lhe garanta o valor e fidelidade.

Foi essa mesma duvida que levou o philosopho francez a recorrer á existencia e veracidade de Deos, sem a qual, como confessa, o seu criterio da percepção clara e distincta carece de valor : « A prova de que a evidencia não engana, nem pôde enganar, é que tem a Deos por autor; e a prova de que existe um Deos autor da evidencia que não pode enganar, é que a existencia desse Deos é evidente. » Eis aqui o evidente circulo vicioso em que cahio Descartes querendo reforçar o seu criterio. Essa prova allegada pelo citado philosopho em favor da infallibilidade de seu criterio da percepção clara e distincta, posto seja verdadeira em relação a *faculdade* de perceber, e a *luz* do entendimento, cousas que de facto derivão immediatamente de Deos, é evidentemente falsa, como ha muito observou o douto P. Roselio (*Summa phihlosopiaex juxta mentem D. Thomae*, *Log. quaest.* XXIV, a. 5) se a entendermos do *acto* de perceber. Por quanto Deos não concorre em nossas operações senão como causa universal, e os defeitos dessas operações não se

attribuem a cousa universal, mas sim a causa particular.

124. Demonstrado que devemos admiltir um principio inlrinseco de certeza, e que este não consiste na percepção clara e distincta, resta dizer em que está. Recordemos a distincção já feita (113) de *evidencia subjectiva* e *evidencia objectiva* e da natureza de ambas. Isto posto, dizemos que o criterio da verdade, considerado em geral, é a evidencia objectiva, ontologica, ou da propria cousa cuja verdade indagamos. 0 objecto por sua propria entidade é como dotado de perspicuidade ou clareza intrínseca que attrahe o assenso de nosso entendimento apenas se apresenta a este, c produz nelle esse estado de quietação e repouso que chamamos certeza. Assim o ensina S. Thomaz com admiravel profundidade nestes termos : A certeza da sciencia e do entendimento provem da propria evidencia do que chamamos certo : *Certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quse certa esse dicuntur.* (In 4. *Sent. dist,,* III, q. II., a. 2.)

125. E com effeito, se examinarmos sinceramente o motivo que nos faz prestar firme assentimento a um juizo, isto é, a te-lo indubitavelmente como certo, acharemos não ser outro que a evidencia ontologicamente considerada, ou a propria entidade do objecto, que brilhando ao entendimento que o conhece o determina a adherir puramente a elle. Nessa evidencia ontologica nos fundamos para affirmar nossos juízos, e delia tiramos a razão dos mesmos.

Todas as verdades a que por motivo interno assentimos se podem dividir cm duas classes : ou são cousas manifestas por si, ou que se tornão taes por serem deduzidas pelo raciocínio ; em outros termos, ou é uma verdade *immediata e intuitiva,* ou *mediata e deduzida.* Neste ultimo caso o motivo do assentimento não c outro que o principio conhecido por si com o qual a verdade deduzida está evidentemente connexa. No primeiro, a verdade satisfaz o entendimento, porque evidentemente se apresenta ao espirito, que logo a vê. Por consequencia, quer em um, quer em outro caso, sempre a propria entidade da cousa, em quanto se patenteia aos olhos do espirito, constitue o fundamento e razão da certeza que ella produz no mesmo espirito. Logo a evidencia

no sentido objectivo ou ontologico é o criterio geral da certeza ou da verdade. Alguns exemplos illustrárão mais a doutrina que temos exposto. Supponhamos que nos perguntão, porque temos certeza: 1° de que existimos; 2° de que o sol agora nos esta allumiando; 3º de que todo effeito tem uma causa ; 4° de que a alma ó immortal. Nossa resposta não póde ser outra que : 1º estamos certos de nossa existencia, porque ella é evidente em si e evidentemente a sentimos; 2º temos certeza de que o sol está allumiado, porque elle é evidente, e nossos olhos evidentemente o vem ; 3° estamos certos de que todo effeito tem uma causa, porque na noção de effeito evidentemente está inclusa a de causa; 4° estamos certos da immortalidade d'alma, porque ella evidentemente deriva de sua espiritualidade. Ora, analysando cada uma dessas respostas, acharemos um elemento commum de assentimento, — a evidencia da cousa — logo ncsta consiste o criterio da certeza.

126. Podem-nos dizer que a doutrina que sustentamos não differe da de Descartes, que faz tambem consistir o criterio da verdade na evidencia, e que por tanto tem todos os inconvenientes imputados á doutrina cartesiana. Mas para dissipar a duvida, basta attender a que o philosopho francez toma a evidencia no sentido subjectivo e psychologico, confundindo-a com a idéa clara e distincta ; ao passo que nós tomamos a evidencia no sentido objectivo e ontologico, isto é, pela realidade e verdade do objecto, a qual tem o poder de manifestando-se ao espirito lhe attrahir o assenso. Ali a nossa sciencia serve de medida ao objecto. aqui, pelo contrario, é o objecto que é a medida de nossa sciencia.

127. Poderão ainda dizer que se por evidencia entendemos a verdade do objecto, em quanto se manifesta ao espírito, dizer que o criterio da verdade é a evidencia, é o mesmo que dizer que o criterio da verdade é a mesma verdade, cousa que não passa de uma simples tautologia. Ao que respondemos que é a verdade *objectiva* que é o criterio da verdade *subjectiva.* Por quanto quando buscamos saber qual seja o criterio da verdade, entende-se da verdade de nossos juizos, da verdade logica ou psychologica, e não da verdade

ontologica ou da cousa, cuja norma, como vimos (96), e a idéa divina, com a qual a cousa essencialmente se conforma.

128. Mas, acaso será a evidencia objectiva o u*nico* criterio para toda sorte de certeza? Não. Muitas cousas ha que, já pela distancia do tempo e espaço, e já por sua propria natureza estão fóra do alcance de nossas faculdades; por isto não podemos ter certeza delias por motivos directos e *intrínsecos;* mas sem embargo taes são as razões *extrínsecas* que militão a seu favor, que nosso espirito repousa nellas tão firmemente como se fóra determinado pela evidencia objectiva. Quando assim acontece, temos a certeza moral que quasi se confunde com a fé, a qual se define, a firme adhesão do espirito a uma cousa, por causa da autoridade d'aquelle que a atlesta : *Fides est mentis adhossio alicia rei, quam quis non videt, sed alteri dicenti e redit. (Sum theol.,* 1. II, q. 67, a. 5.) Entre a sciencia e a fé ha por consequencia esta differença, que na sciencia a adhesão do espirito procede das razões intrínsecas das cousas que o espirito vê; e na fé procede do peso da autoridade (aliás mui conforme á razão), que determina o espirito a adherir ao que não póde ver. Para essas cousas pois temos um criterio *exterior,* qual é a autoridade. Ora, a autoridade póde ser divina ou humana; aquella versa sobre cousas que transcendem á ordem natural; esta pôde versar ou sobre.um *facto* perceptível aos sentidos, ou sobre uma verdade de ordem natural superior aos sentidos. Se se trata de um facto, assim o sabio como o ignorante podem ser testemunhos dignos de fé; se se tratão de verdades d'aquella ordem, só os doutos são juizes competentes.

129. D'aqui resulta que o *criterio exterior* de certeza é tríplice ; 1° o da autoridade commum dos homens, 2º o da autoridade dos doutos, 3° o da autoridade infallivel de Deos, ou a revelação. Não é sem razão, como dissemos, o assentimento que prestamos á autoridade, porque é a razão mesma, diz Bossuel *(Logica,* 1. III, c. XVIII) quem nos mostra quando devemos acceder á autoridade. Vejamos portanto como pela razão somos obrigados a admittir a legitimidade dos criterios externos.

130. A autoridade, dizia Cicero, é uma sorte de prova de grande peso em todos os generos de contestação. Ora, se consultarmos a historia veremos que os maiores philosophos da antiguidade reputarão sempre o consenso commum dos homens como criterio de verdade : logo já por isto persuade a razão que o admittamos como tal.

Mas consultemos ainda a mesma razão, e ella nos mostrará os fundamentos legítimos de nossa adhesão ao commum sentir dos homens. Porém antes advirtamos que para ter a esse sentir como indicio certo da verdade, não é necessario interrogar a lodos os homens em geral e a cada um em particular, basta saber qual geralmente tem sido acerca do ponto a crença dos povos e dos sabios, e se tem sido constante e universal. Porquanto onde quer que virmos um effeito permanente, uniforme e universal, é racional attribui-lo a uma causa dotada dos mesmos caracteres, porque todo effeito deve ser proporcionado a sua causa. Por consequencia, se não obstante a diversidade de espaço e de tempo, de costumes, paixões e prejuízos, um facto se realisa de modo universal, constante e uniforme, havemos de crer que origina-se da natureza humana, que sem embargo de aquellas differenças accidentaes é substancialmente identica em todos os homens. Logo o consenso commum dos homens sobre uma cousa deve ser considerado effeito da natureza humana. E se tal é, como poderá ser illusorio? Acaso a natureza, quando isenta de constrangimento, não obra sempre cora rectidão como conforme que é ás leis que recebeo de seu autor? D'ahi a maxima de Cicero : *De quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est.*

Se indagarmos a causa primeira do consenso universal em certas verdades encontraremos novo titulo a sua legitimidade. A eschola escoceza pretende assignar como causa da crença universal desses princípios certa faculdade instinctiva e cega, diversa das faculdades cognoscitívas do homem, os sentidos e o entendimento. Mas o homem, naturalmente dotado de razão, não póde assentir a uma cousa sem motivo, como o olho não póde ver os corpos sem a luz : logo não é por instincto e cegamente que elle abraça certas verdades. Não sendo possível admitiu' doutrina tão irracional,

qual a que ensina que entes racionaes assentem sem razão a uma cousa, preferimos dizer que a universalidade do consenso dos homens em certas verdades provem do uso natural que cada um faz de sua razão; a qual por sua natural constituição pôde exercitar-se em certas verdades naturalmente perceptíveis desde que nenhum obstaculo a impede de exercitar-se conforme as leis de sua constituição. Ora-, a razão assim considerada é commum a todos os homens, sabios e ignorantes, d'ahi vem que aquellas verdades são de todos conhecidas e concordemente affirmadas. Por consequencia ê sempre na razão que encontramos o valor do criterio do consenso commum.

151. A outra fonte extrínseca da certeza é o commum sentir dos doutos, cuja autoridade em materia scientifica deve ser lida como regra de verdade para os indoutos. Não tendo estes por si meio de conhecer a natureza das cousas objecto das. sciencias e das artes, se não querem permanecer na ignorancia dessas cousas, devem dar fé aos que forem nellas competentes. Esta fé não tem nada de cega e irracional, porquanto vendo-a muitos sabios de accordo em uma cousa, devemos pensar que só razões uniformes podiào po-las de accordo. Alem de que é a mesma natureza quem nos inclina a crer no testemunho d'aquelles que se nos avantajão por seus talentos e applicação na indagação da verdade. D'onde aquelle verdadeiro proverbio: *Peritis marte credendum est.* £ verdade que podem os sabios enganaram-se c enganarmos, o que é uma grande desgraça, mas é certamente maior desgraça, dizia S. Agostinho ser insensível á força da autoridade : *Auctoritate decepi miserum est, sed certè miserius ab eadem non moveri.*

Se tal é o valor da autoridade dos sabios para os ignorantes, assim não é para os outros sabios. Estes, capazes como são de investigar a natureza das cousas, não devem contentar-se com a fé, mas sim com a sciencia, que não se funda na autoridade, mas na gravidade das razões, e só depois de verem que a cousa é conforme a razão, a devem aceitar, segundo o conselho de S. Thomaz : *Doctrina ostenditur esse vera, ex hoc quod consonat ratione.*

Quanto acabamos de dizer ha de entender-se se os doutos

o são na mesma sciencia, pois se o não forem, devem tambem até certo ponto estar pelas conclusões demonstradas nas sciencias em que não são doutos. Tal é em substancia a doutrina de S. Agostinho que diz : a Temos dous caminhos para chegar á sciencia, a autoridade e a razão. Autoridade é primeira na ordem do tempo, a razão é primeira na ordem da importancia. Por isto sem embargo de sér a autoridade preferivel para a multidão imperita, a razão é mais propria para os doutos. *(De Ordine,* 1. II, c. III.)

152. Por mais valiosos que sejão os títulos do criterio interno e externo de que temos faltado, é indubitavel que nenhum póde ser comparado com a revelação, criterio das verdades da ordem sobrenatural. Por quanto este funda-se na razão infallivel de Deos ; e quando o entendimento lhe presta assentimento o faz certo de que em caso nenhum póde errar.

LIÇÃO XII

DA AUTORIDADE DO TESTEMUNHO HUMANO, E DAS REGRAS DE CRITERIO HIISTORICA.

SUMMARIO. — 133. Propensão natural em crer no testemunho humano; utilidade do testemunho. —134. 0 que é testemunha, testemunho, autoridade do testemunho c é. — 135. Condições necessarias para a testemunha merecer fé. — 136. Fundamento racional dessa fé. — 137. Uma só testemunha póde bastar para gerar a fé. —138. Fórmas do testemunho humano. —139. O que é a tradição, historia e monumento. — 140. 0 que é arte critica e hermeneutica. —141. Regras de critica communs ás tres fórmas do testemunho. —142. Regras especiaes para a tradição. — 143. Regras concernentes a historia. — 144. Regras particulares aos monumentos.

133. A materia desta lição já foi em parte tratada na precedente, supposto o que, agora só fallaremos do valor philosophico do testemunho humano, e das regras mediante as quaes podemos distinguir a verdade historica do erro que póde substitui-la.

Ha poucas inclinações no homem tão decidida e universal como a de darmos fé ao testemunho de nossos semilhantes.

Essa inclinação é um favor da provida natureza, pois sendo em grande numero as cousas que por nós mesmos não podemos verificar, ficariamos em perpetua ignorancia e incerteza acerca delias, se não fora o testemunho d'aquelles que os conhecem ou conhecerão.

A vida inteira do homem, em suas relações quer com os outros, quer com Deos, assenta na fé que damos por natural propensão ao testemunho alheio. Começa o menino a viver dando fé a seus paes e mestres no aprender delles o nome dos objectos que o cercão, e as primeiras noções das cousas e dos homens. Pela fé sabemos quaes são nossos paes, onde nascemos, quaes os nossos legítimos superiores, e se as leis que nos regem derivão dos que legitimamente nos governão. Em uma palavra, tudo fazemos por fé; da fé vivemos; e sem fé na palavra dos homens, diz' Balmés, pereceria a raça humana. Por tanto é util estudar os fundamentos racionaes dessa proposição, para podermos saber repellir com armas scientificas, os ataques dos pyrrhonios. Mas antes cumpre dar certas definições concernentes no assumpto.

154. A pessoa que da a conhecer a outra a cousa que lhe é desconhecida, chama-se *testemunha,* a qual se divide em *ocular* e *auricular,* segundo os factos que narra forão conhecidos por seus proprios olhos, ou os soube por narração de outrem. A acção pela qual se testifica o facto, chamase *testemunho,* o qual vem a ser por outra—O depoimento ou deposição das testemunhas. 0 poder que tem o testemunho de determinar os homens a darem seu assentimento ao facto testificado, é o que chamamos *autoridade* do testemunho. Esse assentimento prestado ao facto deposto, por causa da autoridade do testemunho, denomina- se *fé.* Finalmente, o estado particular que a alma adquire por virtude da fé, diz-se *certeza moral.* Algumas vezes dão este nome a um alto grau de probabilidade que não attinge a certeza. Mas não é neste sentido que devemos tomar a certeza moral proveniente da autoridade do testemunho humano ; por quanto essa certeza, como vamos ver, não poucas vezes é tão solida e inabalavel, como a certeza physica e metaphysica. A qualificação de *moral* dada a essa sorte de certeza, vem

de ser ella fundada na natureza moral do homem, isto é, em sua vontade livre.

155. Mas o assentimento que prestamos á narração das testemunhas humanas, terá fundamento *racional,* e motivo verdadeiramente scientifico? Sem duvida em varios casos somos obrigados a dar fé esse testemunho, em virtude dos tundamentos racionaes que lhe descobrimos. Com effeito, se diversas testemunhas de um facto nem poderem enganar-se acerca delle, nem quizercm enganar-nos, devem ser para nós orgãos infalliveis da verdade. Não poder enganar-se acerca de um facto é ter *sciencia* delle, não querer enganar, dizendo o que é conforme ao pensamento, é ser dotada de *veracidade.* Por tanto a sciencia e a veracidade são as duas condições essenciaes que devem preencher as testemunhas para que a nossa fé em seu testemunho seja racional.

136. De nada serviria a veracidade e boa fé da testemunha se está enganada ou não sabe o que depõe; como tambem de nada serviria que ella tivesse sciencia do facto que narra, se é capaz de dizer o contrario do que sabe. Ora, muitas vezes podemos nos convencer que concorrem nas testemunhas aquellas duas condições. Com effeito, quanto a primeira, *que não possão enganar-se,* é indubitavel que se o facto testificado é de ordem sensivel, è simples, notavel, e succedeo em presença de muitas pessoas, de idade, condições e caracteres differentes, e que nenhum interesse tinhão em que tal succedesse, não ha razão alguma para que não possão ter sciencia de semilhante facto; de sorte que se não obstante, os que o relerem podessem enganar-se, teríamos um effeito sem causa, o que repugna.

Em verdade, para que em taes condições fosse possível o engano das testemunhas, era mister, (admittida a boa fé das mesmas) suppór, que os orgãos sensitivos de todas ellas, estavão alterados do *mesmo modo,* e como taes, incapazes de apprehenderem o facto. Assim, para suppôr que todas as testemunhas que tem visto Roma, e nos dizem, a nós que nunca a vimos, que existe essa cidade, podem enganar-se sobre esse facto, seria preciso crer que os sentidos de todos se achão *igualmente* alterados, pois todos referem uniformemente a mesma cousa. Ora, semilhante supposição é to-

talmente inadmissível: logo é certo que ha casos em que não é possível que as pessoas que depoem de um Tacto se tenhão enganado, ou não tenhão podido ter sciencia do mesmo.

Não é menos certo que muitas veies não é possível que as testemunhas queirão enganar-nos, depondo unanimemente a falsidade. A cada qual attesta a propria consciencia que o homem ama natural e necessariamente a verdade, e é certo que só obra contra essa tendencia por motivo que reputa um bem. Fundado no que dizemos em nós mesmos: « em quanto não tivermos razão sufficiente pura suspeitar que taes pessoas, por esperança de um bem que desejão, ou por temor de um mal que temem, podião mentir, devemos crer em sua palavra.» Ora, ha occasiões em que podemos adquirir a convicção de que as testemunhas que nos testificão um facto não forão movidas por amor de um bem, nem temor de um mal, e que, pelo contrario, o testemunho que dão attra-hio-lhes males, como a calumnia, tormentos e até a morte.

Por outro lado, vemos que se uma ou outra testemunha podia ser movida por interesse de um bem, é impossivel que esse mesmo bem movesse do mesmo modo a muitas pessoas, tão diversas em opinião, caracter e interesse, a ponto de pôr a lodos de accordo na narração da substancia de um facto; pois é manifesto que certo bem que podesse ser motivo para uma faltar á verdade, poderia ser para outra razão para que descobrisse a mentira, e assim jamais poderia aquelle bem fazer que lodos mentissem do 'mesmo modo. Só a verdade tem o poder de pôr a muitos de accordo; é da natureza dos mentirosos, como dizia Lactancio, não poderem concordar : *Harc est mendaciorum natura, ut eohcerere non possint.* Por consequencia nas preditas condições a nossa duvida não seria racional, pois é a mesma razão quem nos diz que devemos aceitar como verdade o que referem testemunhas naquellas condições.

437. E não é só quando não são muitas as testemunhas que a razão assim persuade. Se é uma só a pessoa que depõe sobre o facto, e tinha tudo a perder, c realmente tudo perdeo na ordem material com o seu testemunho; e alem

disto se fallando entre pessoas interessadas em contradize-la, fazendo-a passar por mentirosa, nem a impugnarão, nem a convencerão de mentira, em taes eircumstancias tem o testemunho dessa pessoa todo valor para que lhe demos fé.

138. Assentado cm geral a autoridade do testemunho humano, como acabamos de fazer, cumpre agora conhecer as formas que póde tomar esse testemunho, e bem assim as regras a que a arte critica o suhmette para tirar a limpo o verdadeiro e o falso que promiscuamente se podem encontrar. Pode o testemunho humano passar aos vindouros sob tres formas: a *tradição,* a *historia* e os *monumentos.*

459. Tradição é a successão continuada de testemunhas que attestão de viva voz a memoria de um facto. Historia é a narração por escripto de factos acontecidos. Monumento e qualquer obra duravel d'arte feita para transmetter á posteridade a memoria de ura acontecimento. Uma estatua, um arco, certas escripturas ou pinturas, medalhas, etc, podem ser outros tantos monumentos. Como o erro pode com a verdade entremetter-se nessas tres formas do testemunho, existe um meio de distinguir um da outra, esse meio é a critica.

440. A critica (do grego *eu julgo),* tomada em geral significa a arte de bem julgar das cousas, e nessa accepção lata póde ser applicada a todas as cousas que não excedem a nossa virtude cognoscitiva. Mas em sentido estricto é a arte de bem julgar dos factos historicos e principalmente da aulhenticidade e integridade dos livros. Com a artecritica tem especial relação outra aque chamão *hermeneutica* (de um radical grego que significa *eu interpreto)* que é a arte que ensina a extrahir dos escriptos o genuíno sentido de seus autores. Posto que a critica pertença especialmente á philologia e á archeologia, todavia não é de todo extranha á logica, porque esta estuda o criterio da verdade. O nosso fim aqui é conhecer as regras que a critica subministra para descobrir a verdade do testemunho humano.

Dessas regras, umas são communs ás tres supraditas formas do testemunho humano, e outras especiaes a cada uma delias. Mencionaremos primeiro aquellas e depois estas.

141. *Regras communs.* — 1ª O facto em questão deve ser tal que as testemunhas o podessem conhecer com facilidade. Para o que é mister, *primo* que elle fosse possível, isto é, que não implique repugnancia interna; *secundo* que fosse sensível e notavel para poder prender a attenção das teste: munhas. 2ª As testemunhas devem ser *ordinariamente* muitas, porque a diversidade de paixão torna impossível a vontade commum de mentir. Dizemos ordinariamente, porque como vimos, pôde haver caso em que uma só testemunha seja sufficiente para gerar a certeza. 3.º As testemunhas con temporaneas devem ser preferidas, em igualdade de cir cumstancias, ás que não o forem. 4.ºD'entre as contempora noas devem ser preferidas as que não tiverem tido parte alguma no successo.

142. *Regras especiaes para a tradição.* — 1º Deve ser *continua,* isto e, que da ultima linha tradicional possamos subir por successão não interrumpida até ás testemunhas que presenciarão o facto em sua origem. A observação desta regra dá certamente a verdade do facto. Assim, os brasileiros que temos nascido desde 1822 até 1868, fomos contemporaneos dos que presenciarão a verificação do facto de nossa independencia, c delles ouvimos a relação exacta do mesmo facto. Mortos elles, vamos nós por nossa vez narrando aos que nasceram de 1868 cm diante, e estes aos outros. De sorte que aquelles que viverem no seculo 25, terão noticia certa de nossa independencia, como se a tivessem presenciado, porque por uma serie de testemunhas sem solução de continuidade podem subir até as testemunhas oculares. 2ª A tradição deve ser *ampla,* isto é, o facto deve ser narrado por muitas testemunhas. 3ª Deve ser *uniforme,,* isto é, que todas as testemunhas concordem em referir o facto em sua substancia e principaes circumstancias.

143. *Regras concernentes a historia.* — Destas umas são relativas ao escripto, outras ao escriptor. 1ª 0 escripto deve ser authentico, isto é da epocha e autor a que é attribuido. Para conhecer essa authenticidade havemos de examinar se o escripto contem alguma cousa que não convem ao tempo em que se presume ter o autor escripto; se contiver será reputado supposto, principalmente se narrar algum facto

posterior á epocha em que viveo o autor. 2.º 0 estylo não deve discrepar d'aquelle de que sabemos usara sempre o autor; salvo se prudentemente conjecturarmos que de pro posito variou de estylo por causa da materia, ou fim do escripto. 3.º Não deve a doutrina do livro ser contraria aos costumes e caracter do autor a que o attribuimos, de sorte que a um varão sisudo e pio não é possível attribuir um livro futil e impio. 4º Em todas as partes do livro deve ha ver ligação, e as opiniões ahi contidas concordarem com outras d'ahi extrahidas e citadas por autores dignos de fé. Alias devemos suspeitar que o livro se acha alterado. 5.º Não é prudente ter por suppostos e alterados livros que a tradição constante dos sabios tem tido por genuínos e íntegros; e tem sempre trazido o nome do mesmo autor, 6.º Devemos examinar se o autor não é inclinado a exage rar os factos, e não tinha algum motivo para faltar á verda de ; se não é credulo, sujeito a paixões e prejuízos, e se sempre tem gozado de reputação litteraria. Estas ultimas condições se resumem todas em conhecer a vida do autor. Por isto, como observa Balmés, é mui importante ler a vida do historiador antes de ler sua historia. *(El Criterio,* cap. xr, § 5.)

144. *Regras concernentes aos monumentos.* — Aqui tem applicação o que acabamos de dizer relativamente á historia. Convem certificar-nos da authenticidade do monumento. Esse conhecimento é difficil de obter-se, e ainda mais de traçar-lhe regras. A sagacidade e erudição de cada um, sua sinceridade, c o estudo comparativo dos monumentos com as outras formas do testemunho, são as fontes mais seguras para a obtenção de aquelle conhecimento. Obtido o qual, resta outra difficuldade de não menor momento, qual é interpretar os monumentos, quando estes se achão acompanhados de alguma inscripção. Tambem só mediante os auxiliares de que por ultimo falíamos é possível alcançar satisfactoria solução á dita difficuldade.

LIÇÃO XIII

DAS CAUSAS E REMEDIOS DOS ERROS.

SUMMARIO. — 145. Os nossos erros procedem do entendimento principalmente, e secundariamente do juizo. —146. As causas dos erros se dividem em internas e externas. — 147. Causas interna»; imperfeição essencial de nosso espirito. —148. O peccado original. — 149. As paixões. — 150. Falta da respectiva instrucção. — 151. Causas externas; os mestres. — 152. O demasiado respeito â autoridade. —153. Remedios contra os erros; humildade. —154. Exame attento e diligente. 155. As virtudes.

145. Já sabemos que a verdade consisto na conformidade do conhecimento com a cousa conhecida, e que o erro está na desconformidade entre essas duas cousas (96). Ora, quando o entendimento conhece que existe aquella conformidade, a affirma, e no caso contrario nega; esse acto de affirmação ou de negação é ao que chamamos juizo, e este é o unico acto em que ha propriamente verdade e erro, porque é o unico em que ha affirmação e negação. Por consequencia os erros de que vamos tratar são propriamente *erros do juizo.* Incorre o juizo em erro se o entendimento nega a existencia da cousa que na realidade é, ou affirma a existencia d'aquclla que não é, como exactamente o diz S. Agostinho : Al*iud nihil est errare, quam verum putare quod falsum est, falsumque quod verum est vel certum pro incerto, sive falsum* sit, *sive verum.* Mas como por outro lado o juizo é acto do entendimento, segue-se que os erros são principal e essencialmente effeitos do entendimento, posto que secundaria e accidentalmente se possão dizer erros do juizo.

146. Mas é indubitavel, como adiante melhor veremos, que o nosso entendimento caminha sempre para a verdade, seu objecto adequado, como os olhos tendem para a luz. D'onde vem pois que tantas vezes em lugar da verdade abrace o erro? Quaes as causas dos erros de nosso entendimento? São muitas essas causas, mas só indicaremos as principaes. Umas são internas e outras externas.

447. *A primeira* das causas internas é a imperfeição de nossa natureza. E lei essencial de nosso espirito, como creado que é, ser imperfeito ou limitado, e como tal radicalmente fallivel ou sujeito ao erro.

148. *A segunda* é a fraqueza a que ficou reduzida a nossa natureza inlellectual em consequencia do peccado original. É constante que por virtude desse peccado, propagado em todos os filhos de Adão, a luz da razão entibiou-se; e assim sendo como ha de sempre a razão acertar com a verdade? Nem foi só a razão que se enfraqueceo em consequencia d'aquelle tremendo desastre, senão tambem todas as faculdades do homem, cuja natureza, conforme S. Thomaz, e outros sabios christãos, recebeo naquella occasião quatro chagas, cujos effeitos póde cada qual em si mesmo observar. São ellas : 1° *a ignorancia* no entendimento, ignorancia negativa de tudo que é verdadeiro e bom, e principalmente ignorancia positiva, a qual vem a ser aquella funesta propensão de nosso espirito para seguir mais facilmente o erro do que a verdade; 2° *a malícia* na vontade, a qual se manifesta por aquella inclinação que nos leva a rejeitar o bem, e a abraçar o mal, não por efieito de ignorancia e irreílexão, mas sciente e deliberadamente, forcejando pelo entendimento para que este lhe offereça como bem o que c mal; 5° *a concupiscencia* que é aquella tendencia desordenada que nos impelle para quanto apraz aos sentidos, e nos retrate do que lhes desagrada; 4° finalmente a *fraqueza* ou laxidão que se traduz por aquella notavel repugnancia que sentimos quando se faz preciso vencer as difficuldades que nos impedem a posse do verdadeiro bem.

149. *A terceira,* legitimamente derivada da antecedente, são as paixões, isto é, aquelles affectos d'alma que nos inclinão para um objecto reputado bom, e nos retirão de outro considerado mão. Queas paixões são causa de erro, facilmente se comprehende. Por quanto, em primeiro lugar para que o entendimento julgue com acerto é necessaria a attenção ; ora, as paixões distrahem o espirito : logo são cousas de erro. Em segundo lugar a perfeição da operação inlellectual está na abstracção das imagens sensíveis, de sorte que quanto mais ò entendimento se abstrahe dessas imagens

mais apto se torna para conhecer a verdade, e vice-versa quanto mais se embaraça cm ditas imagens menos apto fica; ora, sabemos todos quanto as paixões sensitivas enea-deião o entendimento ás imagens dos objectos. Tal o modo de obrar das paixões em geral. Se agora descermos a algu mas dellas em particular, chegaremos ao mesmo resulta do. 0 amor desordenado com que cada qual se ama, ao qual os gregos chama vão *philancia* é origem de innumeros erros.
Porquanto o amor sendo causa de tudo 'quanto o amante obra, aquelfe que ama nimiamente a si ama do mesmo modo os seus juízos, e delles não pode ser facilmente arredado. D'ahi nascerão as heresias. O amor desordenado para com os outros produz o mesmo effeito. Aquelle que ama desordenadamente a um autor, ama do mesmo modo as suas obras, e portanto não póde ver claramente o que o seu amado póde ensinar contrario á verdade. A ira, o odio, a desesperação e outras paixões, produzindo profunda alte ração em todo o nosso ser, tirão ao espirito es meios de bem julgar, e consequentemente tornão-se fontes de erros. E a preguiça, essa paixão da inacção quantos erros não gera?

150. *A quarta* causa de erros ê a falta da necessaria ins-trueção para bem julgar de certas cousas. A quantos não vimos que se mettem a julgar de cousas de que não tem instrucção? Esses hão de necessariamente cahir em muitos erros por falta da respectiva instrucção.

451. Das causas externas de nossos erros occupa o primeiro lugar *os mestres,* isto é, aquelles que de qualquer modo se propõem a ensinar os outros, ou sejão por livros, ou jornaes, ou discursos, quer sejão pães, quer parentes, quer simples concidadãos. De todas essas fontes bebemos muitos erros desde temos a unos, como de ha muito observou Cícero nestes termos : « Apenas vimos ã luz ficamos entreguei a um continuo movimento de erros; de sorte que dirse-hia-termos com o leite de nossas mais succado o erro. *[Tusc.* I.II, De dous modos po tem os mestres, propriamente diTos, ser causa de erros; ou não ensinando bem, ou ensinando Cousas erroneas. No primeiro caso não fazendo recta appli-[1]
çâo dos princípios certos c evidentes ás materias partícul

res, de que se trata, por torça hão de concluir erradamente. No segundo propõem como verdadeiros princípios falsos, e d'ahi scientemente inferem muitos erros com apparença de verdade.

152. 0 demasiado respeito *á autoridade scientifica. O n*osso entendimento, sendo em geral fraco precisa de apoio. Mas essa necessidade não deve nos levar a ponto de jurar em tudo nas palavras da autoridade, e abraçar o que ella diz, só porque o diz. As autoridades lambem cahem em erros, e os mais notaveis que a historia menciona são delias.

155. A essas se reduzem as principaes causas de nossos erros. E agora que remedios lhes poderemos oppôr? Conhecida a causa de uma doença, não é difficil applicar-lhe o competente remedio. Assim, contra a imperfeição de nossa natureza o remedio é humilhar-nos, desconfiar de nós, e recorrer sempre a Deos. Se não pretendessemos subir onde nós é impossível chegar, se presumissemos menos de nós, evitariamos muitos erros. Formemos pois como regra para os nossos estudos aquelle grande principio de Tertuliano, a saber que não nós é permittido procurar mais, do que nós é permittido achar. *Amplius qaexrere non licet quam quod inveniri licet.* Nem esqueçamos a douta sentença de S. João Chrisostomo, qual é, que para nós a sciencia suprema é não pretender saber tudo : *Nolle omnia scire summa scientia est.*

154. Contra os effeitos do peccado original o mais salutar remedio é recorrer a Jesus Christo, supremo reparador da natureza decaída. Sua doutrina e sua graça nos livrarão de muitos erros. Com isto porem não queremos excluir os meios naturaes de que podemos dispôr para descobrir a verdade, e evitar o erro; entre os quaes meios tem primeiro lugar o exame altento e diligente nas materias incertas e obscuras, apos do qual se vermos claramente a verdade devemos pronunciar juízo franco, e no caso contrario emittir juizo simplesmente provavel, ou mesmo suspender todo o qualquer juizo.

155. Os effeilos das paixões hão de ser neutralizados com a practica das virtudes oppostas. Assim, ao amor proprio desordenado opponhamos a humildade e modestia sincera.

É esta virtude o mais bello ornamento do verdadeiro sabio. Quanto aos erros que podem nascer do demasiado respeito á autoridade sciontifica opponhamos a practica de julgar das cousas por nós mesmos, tanto quanto nos for possível. Não esqueçamos o preceito de S. Thomaz, a saber que o mestre deve levar o discípulo mais pela força da razão do que pela autoridade. Por islo busquemos comprehender bem as razões da autoridade, para lhe podermos dar racional acquicscencia. 0 mais que a respeito dos remedios dos erros poderíamos dizer, póde facilmente cada qual supprir considerando nas causas dos mesmos erros.

LIÇÃO XIV

DOS SOPHISMAS.

SUMMARIO . — 155. O erro sob a apparencia de verdade. — 157. 0 que é o sophisma e o paralogismo. — 15S. Vaidade dos sophismas, utilidade de conhece-lo. — 159. Origem da arte sophistica. — 160. Divisão dos sophismas. — 161. Sophisma de accidente. — 162. Sophisma do absoluto para o relativo. — 163. Sophisma de não causa por cansa. — 164. Sophisma de ignorancia do elencho. —165. Sophisma de petição de principio. — 166. Sophisma de enumeração incompleta. —167. Sophisma de muitas perguntas. — 168. Sophisma de palavra; de figura de dicção. — 169. Sophisma de equivocação. — 170. Sophisma de sentido diviso c composto. — 171. Como se desfazem os sophismas.

456. Não basta ao logico conhecer as causas dos erros, e saber applicar-lhes medicina util, precisa lambem saber distinguir verdade do erro, quando este se apresenta sob apparencia de verdade. Pois se ha uma arte que ensina a expôr em raciocínio recto a verdade em fórma natural, outra existe que tem mister diverso, ensinando a expôr o erro sob a fórma apparente de verdade. A esta arte se chama *sophistiea;* aos seus effeitos chamamos *sophismas,* e aos que a cultivão *sophistas.*

157. Desde logo releva fazer uma distincção entre *sophisma e paralogismo.* Já sabemos que o raciocínio póde ser mão de dous modos, ou porpeccar *na forma,* não-observando a fórma regular ou por peccar no *materia,* procedendo

de princípios falsos. Ao raciocínio que pecca simplesmente na fórma se chama paralogismo, isto é, um syllogismo apparente; o sophisma é o syllogismo que pecca na materia observando com tudo as fórmas requeridas. *Contingit per aliquem syllogismum deceptionem accidere dupliciter. Uno quidem modo, quando peccat in forma non servando debitam formam syllogismi et modum Alio modo, quando peccat in materia procedem ex falsis. Et est differentia inter hos modos duos : quia ille qui peccat in materia syllogismus est, cum observentur omnia qux ad formam syllogismi pertinent. Ille autem qui peccat in forma syllogismus quidem non est, sed paralogismus, id est, apparens syllogismus. In dialecticis quidem utroque modo contingit deceptionem. (Post. analy.,* 1. I, lic. xxII.) Sem embargo dessa distineção signalada por S. Thomaz e Aristoteles, hoje commumcnte se distingue o sophisma do paralogismo, em que este é um raciocínio vicioso feito de boa fé, e só por erro de entendimento, e aquelle é tambem um raciocínio vicioso, porem feito maliciosamente com o proposito de enganar.

158. Gomo quer que seja, é certo que o uso do sophisma é cousa condemnavel e contraria á sã philosophia,que tem por fim demonstrar a verdade com sinceridade e franqueza. Não é pois sem razão que a sagrada Escriptura chama desprezível aquelle que usa de sophismas: *Qui sophistice loquitur odibilis est.* Entretanto o estudo do sophismo é util, pois serve não só para aprendermos a proceder sem vício na exposição da verdade, como tambem para sabermos desfazer os erros dos outros.

159. A arte sophistica, que tantos damnos ha feito á verdade, teve o seu berço na Grecia. No governo republicano e democratico desse velho Estado havião os negocios políticos e forenses de ser discutidos em presença *do povo rei;* d'onde logo inferirão ser a eloquencia predicado indispensavel aos que pretendião governar. Neste presupposto muitos philosophos dedicarão-se á educação da mocidade que aspirava á vida politica e forense. Por esse meio chegou nos primeiros tempos a eloquencia natural, aperfeiçoada pela arte, a subido grau de esplendor; mas pouco tardou que os vicios da civilisação pagã determinassem alguns dema-

gogos a fazerem da eloquencia instrumento de seu egoísmo e ambição. Para esse effeito, começarão a perverte-la, extraviando o senso publico. Bem sabião elles que nada captiva tanto o animo do povo como o ver que o orador tem recursos para triumphar nas assemblêas publicas de todas opposições, tendo sempre razões para sustentar as proprias opiniões, e refutar as alheias. Succedeo em consequencia que aquelles que desejavão sobresahir no Estado procurarão descobrir meios com que sustentar o pro e o contra cm todas as questões, afim de poder ser reputado habil sustentador das opiniões. D'ahi nasceo a sophistica; que como vedes, não teve por fim investigar a verdade, senão satisfaser a ambição de seus autores, identificando a verdade com o erro, mediante raciocínios falsos.

160. Podem estes produzir-se de duas maneiras, ou dando a pensar cousas por modo diverso do que realmente são, ou attribuindo ás palavras significação indevida. D'onde proveio a divisão dos sophismas em 1º sophisma de pensamento, 2º sophisma de palavra; ou sophisma *extra dictionem* e sophisma *in dictione*. Estudemos alguns sophismas dessas duas ordens, começando pelas da primeira.

161. *Sophisma de accidente.* — Consiste em pensar que uma cousa é substancial, quando não é senão accidental; ou em pensar que tal qualidade é substancial, sendo accidental. Neste sophisma incorrem aquelles que do abuso de uma cousa concluem para a sua malicia, e consequente inutilidade : Os medicos algumas vezes tem feito mal aos doentes : logo a medicina é nociva.

162. *Sophisma do obsoluto para o relativo, ou vice versa (transitus a dictu secundam quid ad divtum simpliciter).* — Consiste em ter como verdadeiro de modo absoluto aquillo que só o é relativamente. Os epicureos tinhão que os deoses devião ter a fórma humana, por ser esta a mais bella de todas, e tudo o que é bello dever estar em Deos. Não conclue, porque aquella fórma não é a belleza absoluta, mas somente relativa aos corpos; sendo portanto uma perfeição relativa, e não absoluta, não se segue que deve existir em Deos, porque todas as perfeições estão nelle.

163. *Sophisma de não causa por causa.* — Consiste em

attribuir um effeito ao que não é sua causa. A embriaguez é cousa má ; ora o vinho embriaga : logo o vinho é cousa má. Não conclue, porque não é o vinho a causa da embriaguez, mas o abuso que delle fazem. Neste sophisma se incluo o raciocínio em que se toma uma simples relação de *successão* por uma relação de *causalidade;* o que costumão exprimir assim : *Post hoc ergo ex hoc.* Este doente peiorou depois que tomou os remedios, logo forão estes a causa de sua peioria.

164. *Sophisma de ignorancia do elencho ou do argumento.* — Consiste em provar o que não está em questão.

165. *Sophisma de petição de principio.* — Consiste em dar como verdadeiro o que está em questão, ou em provar uma cousa por ella mesma. Escrevendo a Henrique VIII, Luthero provava que sua doutrina era do céo, porque *estava certo* que ella era do céo : *Quia certus sum dogmata mea me habere de cceto.* Cahíria na mesma fallacia aquelle que querendo provar tal cousa prescripta por lei é em si justa ou injusta, dissesse : O que é ordenado por lei é justo, ora isto é ordenado por lei : logo é justo. Não conclue porque a lei póde ordenar cousa injusta.

166. *Sophisma de enumeração incompleta.* — Consiste em concluir que tal qualidade, que se vê em alguns indivíduos enumerados, compete a todos do mesmo genero. Pedro, João, Francisco, magistrados, são prevaricadores : logo todos os magistrados são prevaricadores.

167. *Sophisma de muitas perguntas.* — Consiste em pôr sob uma só pergunta cousas oppostas, para abusar da resposta unica. A virtude e o vicio são mãos? São, logo a virtude é cousa má. Não, logo o vicio não é mão.

168. Quanto aos sophismas de palavra, que consistem cm dar a estas significação indevida, são elles tantos quantos os modos como se pôde abusar da significação das pala vras. Mencionaremos alguns.

Sophisma de figura de dicção. — Consiste em tomar com identico significado palavras que o tem diverso : Tu não es o mesmo que eu sou ; eu sou homem : logo tu não es homem. A palavra *eu* significa na maior — pessoa individual, e na menor — natureza humana.

169. *Sophisma de equivocação.* — Funda-se na ambigui dade ou sentido dobre de uma palavra. O prado rise; ora, o riso é proprio do homem : logo o prado é homem.

170. *Sophisma de sentido dividido e de sentido composto.* — Commette esse sophisma quem passa do sentido composto de uma phrase para o sentido dividido, ou *vice versa.* No primeiro caso toma-se como verdadeiras consideradas de per si cousas que só o são quando consideradas unidas formando sentido composto : Os lascivos, idolatras, ladrões, e avarentos não entrarão no reino do céo. S. Paulo diz aqui uma verdade no *sentido composto,* isto é, que esses homens não entrarão no céo em quanto estiverem com o seu crime. No segundo caso o sophisma consiste em tomar como verdadeiras cousas unidas, quando só o são consideradas cada uma de per si. Os cegos vem, os coixos ancião, os surdos ouvem. Nestas expressões diz Jesus Christo uma verdade, mas no *sentido dividido* e não no composto. Porquanto os cegos não vem ficando cegos; os surdos não ouvem ficando surdos, mas sim que os que forão cegos agora já não erão, vião, etc.

171. Conhecida a indole dos sophismas, devemos saber, como poderão ser desfeitos. Em poucas palavras o diremos. Sabemos que todas as leis do bom syllogismo se podem reduzir a esta (65) : uma das premissas deve conter á conclusão e a outra mostrar que ella se coutem. Ora o sophisma não é senão um syllogismo falso, e posto que essa falsidade possa provir de varias causas, basta applicar-lhe aquella lei geral do syllogismo legitimo para mostrar a falsidade. Reduzindo pois o sophisma a forma syllogistica, caso a não tenha, veremos se a conclusão se inclue ou não em alguma das premissas; no primeiro caso o argumento é bom, no segundo é mão. Alem desse meio geral de conhecer o vicio do argumento, temos outros particulares, que consistem em applicar as ditas leis do syllogismo legitimo, e ver qual é infringida. 0 que acabamos de dizer é para os casos em que o argumento pecca na fórma. Se porem o vicio estiver na materia, isto è, se as proposições forem falsas, o meio de desfazer o sophisma é pôr a proposição em prova syllogistica, e então ver-se-ha a falsidade da mesma proposição.

LIÇÃO XV

DOS SIGNAES EM GERAL, E EM PARTICULAR DA PALAVRA EH SUAS RELAÇÕES COM O PENSAMENTO.

SUMMARIO. — 172. Necessidade e natureza do signal. —173. Divisão do signal em natural e artificial. — 174. Tres classes de signaes. — 175. Estado da questão da relação da linguagem com o pensamento. — 176. Solução da eschola sensualista.—177. Opinião de Bonald, Bonnetty e P. Ventura sobre a questão. — 178. A palavra signal convencional. — 179. Necessidade da idéa para entender a palavra. —180. Concordão S. Tliomaz S. Agostinho. — 181. Como sem a palavra o espirito póde formar as idéas metaphysicas, religiosas e moraes. —182. Em que consiste a verdadeira utilidade da palavra em relação ao pensamento. —183. Origem da palavra. —184 Opiniões diversas sobre este ponto.

172. 0 homem sendo naturalmente social e communicativo tem natural necessidade de transmittir aos outros os seus pensamentos e afectos. Essa necessidade póde ser satisfeita por alguma cousa que represente exteriormente aquelles pensamentos e affectos : a essa alguma cousa se dá o nome commum de *signal.* Tem este por consequencia sua razão de ser na propria natureza do homem. Define-se o signal em geral, a *cousa que sendo conhecida nos da o conhecimento de outra, pela relação que com, esta tem.*

173. Da natureza dessa relação deriva a divisão de signal em *natural* e *artificial* ou arbitrario. 0 signal é natural se sua relação com a cousa que significa é natural; como a fumaça e signal natural do fogo, e o gemido da dôr; se a dita relação é filha do arbítrio, o signal é artificial; como a *oliveira* é signal artificial ou convencional da paz.

174. De varias especies de signal podemos usar para manifestar as modificações de nossa alma; mas todas se podem reduzir a tres: os *gestos,* a *escripta* e a *palavra.* Gesto, como signal das modificações d'alma, é a expressão do que se passa em nossa alma por meio de movimentos e attitudes do corpo, e principalmente pelos movimentos dos braços e posturas do rosto. Escripta é uma combinação de figuras aptas para significar o pensamento. Palavra é uma

combinação de sons articulados de que convencionalmente usamos para exprimir nossos pensamentos. De todos os signaes a palavra oral ou escripta é o mais perfeito e apto para significar os pensamentos, já que o gesto é meio limitado, lento e susceptível de mil equívocos.

175. £ impossível negar quanto o homem deve á educação e á instrucção. Basta comparar os habitantes dos paizes civilisados com as hordas dos selvagens para ver a immensa differença. D'onde resultará esta? De que as faculdades intellectuaes e moraes dos primeiros se hão desenvolvido com a instrucção e educação, em quanto as dos segundos tem permanecido adormecidas em uma vida quasi brutal. Dessa differença nasceo a maxima questão philosophica sobre as relações da linguagem com o pensamento. O espirito humano necessita ouvir a linguagem para desenvolver as suas faculdades ? A communicação com as outras é condição *sine qua non* do desenvolvimento d'aquellas faculdades, ou simples meio auxiliar, se bem que de maxima importancia?

176. A eschola sensualista de Locke e Condillac exagera de tal sorte o valor da linguagem, que torna dependentes desta a todos os actos intellectuaes. Para essa eschola sem auxilio da palavra só podemos perceber os objectos materiaes presentes, mas nunca produzir as ideas abstractas e universaes; por quanto, conforme ella, as operações intellectuaes, reflexão, abstracção e raciocínio, mediante os quaes póde o espirito formar aquellas idéas, não podem actuar-se sem o soccorro da palavra social, que nesse systema vem a ser o *objecto* que o espirito percebe nos actos intellectuaes, e as simples percepções da dita palavra é que constituem a reflexão, a abstracção, e o raciocínio. D'ahi o axioma do sensualismo « que uma sciencia nada mais é, que uma língua bem formada.»

177 Certos philosophos catholicos, refutando com muita superioridade as doutrinas sensualistas, todavia tem tam bem exagerado tanto a utilidade da palavra, que quasi favo recem neste particular aquellas doutrinas. O celebre philosopho francez Visconde de Bonald, o distincto escriptor Bonnetty, o doutíssimo P. Ventura e outros são os repre-

sentantes dessa theoria, que na historia da moderna philosophia é conhecida com o nome de *tradicionalismo.* Ha entretanto nessa doutrina variantes, significativos do maior ou menor valor que dão os differenles escriptores á necessidade da palavra para o desenvolvimento do pensamento e formação das idéas.

Assim, para Bonald, o mais exagerado defensor da influencia da palavra, esta é condição *essencial* para o espirito produzir os seus actos intellectuaes, é como a semente que fecunda o espirito, e a luz que allumia as idéas que nelle se achão escondidas. Na opinião do sabio Visconde a razão é a faculdade *de receber* a verdade trazida pela palavra ; e d'ahi o seu predilecto principio que o homem pensa a sua palavra, antes de fallar o seu pensamento.

Bonnetty, menos exagerado, admitfe que o homem póde formar sem o auxilio da palavra social idéas geraes e abstractas dos seres materiaes, porém não as da ordem intellectual e moral, como as de Deos, e de seus divinos attributos, as da origem e destino do homem, e outras da mesma ordem.

O P. Ventura, fazendo uma distincção entre *idéas e conhecimentos,* comprehende sob aquella denominação as verdades supra sensíveis que o espirito forma operando sobre as imagens dos objectos materiaes recebidas pelos sentidos, e chama conhecimentos a certas verdades de ordem mais elevada, que os sentidos não podem dar-nos como o conhecimento de Deos, da espiritualidade e immortalidade d'alma e de nossos deveres. Concede que as idéas da primeira ordem (idéas propriamente ditas para elle) as póde o espirito formar independentemente da palavra social, mas não as da segunda (os conhecimentos), pois estas o homem somente as pôde receber pela tradição social; posto que uma vez de posse delias possa a razão desenvolvida as demonstrar, mas não pôde certamente *as inquirir;* e d'ahi as denominações de philosophia *demonstrativa* e *inquisitiva,* de que usa o mesmo philosopho.

178. Depois desta succinta exposição historica, devemos expôr sobre o ponto a verdadeira doutrina. E facto que a palavra é um signal convencional, e não natural, pela evi-

dente razão de as palavras as mais differentes pelo som poderem não obstante ser signaes de uma mesma cousa. Por isto para que o espirito entenda a palavra deve possuir já a idéa por ella significada; e se a não possue, é impossível que conheça a palavra como signal da idéa ; do mesmo modo que não podemos saber se um retrato é ou não de certa pessoa, se antes não conhecermos a esta. Para quem não conhece o sentido de uma palavra, esta nada absolutamente ensina ao seu espirito; ora conhecer o sentido de uma palavra é ler a idéa representada por ella. Pelo que longe do espirito tirar a idéa da palavra, esta nada mais faz do que lembrar a idéa; por onde dizer justamente Balmés «que em vez de dizerem que a palavra é necessaria para *pensar,* seria mais exacto dizer que ella é necessaria para *recordar. (Philos. fundamental,* 1. IV, c. xxix.)

179. Quando se apresenta muitas vezes a um menino o mesmo objecto; repetindo-lhe sempre o mesmo som, este póde tornar-se para elle um signal que lhe faz lembrar o objecto, como tambem póde succeder com os brutos; mas aquelle som só se tornará palavra para o menino, quando se tornar o signal da idéa pela qual pensa o objecto. Se elle porem não tivesse ainda pensado a cousa que se lhe mostrou, a palavra não despertaria nelle, como nos brutos, senão uma representação sensível. Mas se já começou a *pensar* a cousa, liga o som repetido á idéa, e só então o mesmo som torna-se para elle uma palavra, isto é, alguma cousa mais que um som articulado.

É certo que como exactamente observa Kleutgen, a pa lavra não é um puro som sensível para aquelle que a pro nuncia e comprehende-lhe a significação; mas ella não contem um elemento espiritual pelo qual possa penetrar até a intelligencia ainda não desenvolvida, para gerar nella o pensamento d'aquillo que significa. Porquanto se a pa lavra possuísse essa virtude, como explicaríamos o (acto das palavras de uma lingua estrangeira não serem para os que a não conhecem mais do que sons; e porque não exci tão as idéas correspondentes ainda mesmo nos espíritos Cultivados? *(Philos. esehol. exposta e defendida,* t. I, *Prim. dissert.,* c. M, § 5.)

180. Com o que acabamos de expôr concordão dous profundos metaphysicos christãos. Com effeito, em varias partes ensina S. Thomaz que a palavra exterior não é, nem póde ser causa efficiente do pensamento.» Os signaes sensíveis que se recebem nas potencias sensitivas, diz elle, servem ao entendimento para deduzir, e formar as idéas e noções intellectuaes de que usa para produzir em si mesmo a sciencia ; já que o principio proximo efficiente da sciencia não são as palavras, senão a mesma razão que se desenvolve e procede dos princípios ás conclusões. *Proximum enim scientias effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones. (De Veritate,* q. 1 1, a. 1, ad. 4.) «Nada aprendemos, diz S. Agostinho, por esse genero de signaes que se chamão palavras; porque o conhecimento da cousa significada é que nos faz conhecer o valor da palavra, ou o sentido que o som encerra, e não é o signal que nos faz conhecer a cousa. » *(De Magistro,* c. x.)

181. Ninguem contesta que o entendimento humano é naturalmente dotado de luz intellectual, e que para produzir os seus actos proprios só precisa que o seu respectivo objecto lhe seja convenientemente apresentado, sem impedimento algum que obste o seu exercício. Ora, o objecto proprio do entendimento, como melhor veremos adiante, são as essencias das cousas materiaes. Logo uma vez que ellas se achem na devida relação com o entendimento, este não precisa de mais cousa alguma para produzir os seus actos específicos. Isto posto, dizemos : 1º que as palavras não são necessarias para que o entendimento forme as idéas primitivas abstractas, 2º que uma vez de posse destas, póde pelas faculdades de reflectir e raciocinar, que lhe são naturaes, formar outras idéas supra sensíveis, já de ordem metaphysica, já de ordem religiosa e moral.

Todos reconhecem no entendimento a existencia da faculdade abstractiva. Mediante ella póde o entendimento separar ou abstrahir da imagem do objecto sensível, que os sentidos levarão á imaginação, a essencia que em dita imagem se acha concretada, e por esse modo formar a idéa abstracta e supra sensível do objecto concreto e sensível. Para esta operação elementar e primitiva não necessita o

espirito da palavra exterior, que nem se quer pôde servir de excita dor para determinar o entendimento a formar a idéa significada pela palavra, porquanto esta, como signal convencional que é, presuppõe, no espirito a noção do objecto por ella significado. Portanto a actividade do entendimento com a sua faculdade abstractiva de um lado, e de outro a presença do objecto em seu ser intelligivel, eis os unicos factores das idéas supra sensíveis primitivas. Ora, quando de posse dessas idéas, o que obsta a que o entendimento exercite sobre ellas actos reflexos, e por esse meio forme novas idéas, que se em sua origem procederão das percepções sensitivas, agora taes quaes se achão no espirito são effeito total delle ? Portanto presença do pensamento directo, ou da idéa primitiva, e aptidão de reflectir sobre ella, eis quanto basta para o entendimento formar o pensamento ou idéa reflexa, sem precisar da palavra.

Mas quanto ás idéas religiosas e moraes como poderá o entendimento forma-las independente da palavra social? Pela faculdade de raciocinar de que é dotado. Por esse meio póde o espirito remontar-se das cousas que conhece pelo primeiro processo que descrevemos ao conhecimento de outras. Assim, logo que conhece o finito, o contingente, o relativo, póde ascender ao infinito, ao necessario e ao absoluto. Conhecendo as creaturas, eleva-se ao Creador por via abstractiva e discursiva. Reparai porém que o conhecimento perfeito de Deos e de suas ineffaveis perfeições demanda longas e accuradissimas meditações, e ainda assim, não póde a razão por si só alcançar o conhecimento *perfeito* de Deos como o deve ter. Por isso o mesmo Deos por sabia providencia de sua divina bondade, quiz propor como artigos de fé aquellas mesmas cousas que a razão humana pôde descobrir, para que diz S. Thomaz, todos participassem facilmente do conhecimento de Deos com certeza e sem temor de erro. *(Contra gentes,* 1.1, c. rv.)

182. Mas se a palavra não é condição *sine qua non* para o desenvolvimento dos pensamentos, seguir-se-ha que de nada serve? Não, absolutamente não. A palavra presta importantíssimos serviços ao pensamento e ao livre exercício das faculdades intellectuaes. Em primeiro lugar é um

meio prompto, facil e universal de que podemos dispôr para transmittir aos outros nossos pensamentos e affectos; é alem disso laço indispensavel para a vida social. É de grande auxilio ao exercicio da memoria, pois sendo a palavra signal do pensamento, vendo-a escripta, ou ouvindo-a pronunciar, facilmente nos recordamos do pensamento que ella exprime. Facilita e sustenta a attenção nos objectos de ordem puramente ideal; pois attendendo para as palavras fixamos o espirito na idéa que lhe corresponde; sempre nós é mais facil fixar o espirito sobre um objecto material, do que sobre um objecto puramente ideal. Finalmente só pela palavra escripta se podem conservar e transmittir de geração em geração os productos da sciencia humana e as doutrinas da ordem sobrenatural. (Lede o excellente *Manual de Logica* do P. Bensa, c. VII.)

183. Tratando da questão da palavra, costumão os logicos occupar-se da *origem da palavra.* Podia o homem inventar a palavra, ou esta é um dom gratuito de Deos? Esta questão tem tido solução diversa. Uns a respondem negativamente de modo absoluto, outros fazem uma distincção.

184. No primeiro caso está o philosopho espanhol balmès, que exponhe assim a sua doutrina. « A linguagem não podia ser invenção humana. Se para o desenvolvimento intellectual e moral é necessaria a palavra, os homens sem linguagem não poderião conceber e executar um dos inventos mais admirzvel; neste sentido disse com verdade e perspicacia um autor insuspeito aos incredulos, Rousseau — *parece-me que seria necessaria a palavra para inventar a palavra.* Estão concordes todos os philosophos em que a linguagem é um meio de communicação tão assombroso que sua invenção honraria ao genio mais eminente; e querem que seja devida a homens que pouco se erguerião ao nível dos brutos? Que pensaríamos de quem dissesse que a applicação da algebra á geometria, o calculo infinitesimal, o systema de Copernico e o da attracção universal, as machinas de vapor e outras cousas semelhantes são devidas a selvagens que nem se quer sabião fallar? Pois não é menos contrario á razão e ao bom senso o erro dos que attribuem ao homem a invenção da linguagem. Da doutrina exposta

se segue um corollario muito importante, para esclarecer a historia do genero humano e confirmar a verdade de nossa santa Religião. Supposto que o homem não podia inventar a linguagem, havia de aprende-la de outro, e como não é possível continuar até o infinito, é preciso chegar a um homem que a recebeo de um ser superior. Isto confirma o que no principio do Genesis ensina Moises sobre a communicação que tiverão nossos primeiros pais com Deos, de quem receberão o espirito e a palavra. *(Curso de philosophia elemental*: M*etaphysica,* c. xvII, § 229.)

0 P. Liberatore insigne philosopho romano, não resolve a questão com tão absoluta negativa. Fazendo porém uma distincção entre *a possibilidade absoluta e abstracta* e o *facto,* responde que o homem dolado da faculdade de fallar, com que Deos o doutou, *podia* por si formar a linguagem ; mas que *na realidade* e de facto assim não succedeo, e foi de Deos que elle recebeo a linguagem já formada. (*Institutiones philosophicae,* Log. part. I.)

Seja como for acerca dessas variantes, fique assentado que a palavra é dom gratuito de Deos; e que sua invenção era impossível do homem.

LIÇÃO XVI

DO METHODO E SEU PONTO DE PARTIDA. — ANALYSE E SYNTHESE.

SUMMARIO. — 185. Noção do methodo. — 186. Tres elementos do methodo ; importancia do ponto de partida do methodo. —187. Se devemos partir da duvida ou da crença. —188. Á duvida cartesiana chamada metho-dica. — 189. Essa duvida *è* conhecida desde Aristoteles. —190. A duvida de Descartes não é a dos scepticos. —191. Mas como elle a considera é absurda. — 192. Testemunho de Reid. — 193, É pela crença que devemos começar. —194. O verdadeiro ponto de partida na parte racional das scien-cias são os princípios evidentes indemonstraveis. — 195. A impossibilidade de duvidar da propria existencia não é descoberta de Descartes. — 196. O ponto de partida na parte experimental das sciencias é a evidente percepção dos sentidos e da consciencia. — 197. Noção da analyse e da synthesc. —198. Analyse e synthese logicas e experimentaes. —199. Operações intellectuaes que se referem a esses processos. — 200. Toda sciencia é analy-

185. A sciencia é o fim de todas as investigações do espirito humano, o qual é naturalmente destinado a adquiri-la ; não a adquire porém senão pouco a pouco, mediante a observação, trabalhos e esforços. E para isso precisa ainda de certos meios ou instrumentos, e de applica-los de modo conveniente e ordenado ao estudo das cousas. Uma vez obtida a sciencia, tem o homem a necessidade quasi natural de transmitti-la aos seus semelhantes com quem vive em sociedade. D'aqui deriva a noção do *methodo,* palavra de origem grega, *meta* (com) e *odos* (caminho), como se disseramos com seguimento, ordem e caminho. Podemos portanto definir o methodo *o processo pelo qual obtemos com facilidade e segurança a sciencia e transmittimo-la aos outros.*

186. Sendo o methodo, como acabamos de ver, o caminho que devemos seguir para alcançar a sciencia, e em todo caminho havendo um principio, um curso e um termo, segue-se que tres são os elementos do methodo : o ponto de partida, o caminho a percorrer e o fim ou termo onde queremos chegar. Este será ou não attingido conforme o ponto de partida, e os meios ou processos de que nos servirmos no caminho. Com effeito, assim como nas viagens materiaes, se não sahirmos do verdadeiro ponto de partida, e seguirmos o caminho conveniente, não chegaremos com facilidade e acerto ao lugar que procuramos; assim tambem no methodo, especie de viagem intellectual, se não tomarmos o verdadeiro ponto de partida e o caminho adequado, não obteremos a sciencia. *Progressus scientiae,* diz S. Thomaz, *consistit in quodam motu rationis discurrentis ab uno ad aliud - omnis autem motus a principio quodam proce-dit et ad aliquid terminatur. {Posteriorum,* I, lic. 41.) Por onde podeis ver quanto é importante a questão do verdadeiro ponto de partida do methodo philosophico. Vamos portanto tratar delle, deixando para diante o estudo dos meios ou processos de que se serve o espirito para caminhar com ordem no conscguimento da sciencia.

187. No movimento scientifico devemos principiar crendo em algumas verdades, ou duvidando de tudo? Eis aqui a questão sobre o ponto de partida do methodo philosophico. Descartes deixando-se seduzir pela influencia do espirito protestante, adoptou em philosophia o methodo que o heresiarcha Luthero seguira em religião. Procurando a verdade religiosa, dizia o frade apostata, a ninguem devem importar as tradições dos seculos passados e a fé da Igreja; mas cada qual com a Bíblia na mão consulte seus sentimentos individuaes, e tenha como verdadeiro o que com estes se conformar. Tal é em substancia o methodo protestante, no qual, como vedes, se parte de uma duvida universal, de uma desconfiança absoluta. Na ordem natural, disse por sua vez Descartes, a nossa Biblia é a razão, e portanto aquelle que desejar procurar e achar a verdade philosophica, comece proscrevendo as opiniões passadas e o jugo da autoridade; e como se nada houvera sabido, busque por si a verdade, e só tenha como tal o que a sua razão conhecer na idéa clara e distincta.

188. Mas como o espirito sahirá desse estado de duvida? Basta-lhe voltar-se para a sua consciencia. Esta lhe dirá indubitavelmente que *duvida,* isto é, que *pensa,* e como o pensamento suppõe a existencia logo por ahi chegará a esta verdade principio — *penso, logo existo.* — D'aqui dimanão, como de fecundíssimo germen, todas as outras verdades, e em primeiro lugar está — *tudo o que está contido na idéa clara e distincta é verdadeiro.* Por sua vez este principio nos conduzirá á verdade da existencia de Deos, porque temos idéa clara e distincta de um ente perfeitíssimo. Ora, esse ente é autor de nossa razão, logo nos guia para a verdade e nunca para o erro; pois se a razão errasse, Deos seria o autor de nosso erro, o que repugna á noção do ente perfeitíssimo. Eis aqui em summa o methodo de Descartes, chamado *duvida methodica,* tão sublimado pelo scepticismo contemporaneo.

189. O emprego da duvida no estudo da philosophia é conhecido desde Aristoteles. *(Metaph.,* 1. II, c. I.) Toda a idade meia usou delia, e S. Thomaz a menciona nas suas obras em mais de um lugar. A duvida se divide em m*etho-*

dica, fictícia ou *artificial, parcial* e *temporaria* c em *systematica, real* e *absoluta* ou *universal* e *permanente.* Da primeira especie de duvida usarão sempre os sabios; a segunda é propria e exclusiva dos scepticos. A duvida methodica consiste em pôr em questão ou sob a fórma hypothetica certas verdades com o fim de mais cabalmente demonstra-las, conseguindo o que desapparece a duvida. O contrario succede com a duvida systematica dos scepticos, a qual é real no principio e no fim do discurso.

190. A qual dessas duas especies de duvida pertence a cartesiana? Alguns a incluem na segunda especie. Mas sem razão o fazem. A duvida cartesiana dista muito da dos scepticos, porque estes duvidão por pensarem que ao homem não é dado um meio certo de alcançar a sciencia das cousas. Descartes porém propoz a duvida para desfazer os prejuízos, e firmar mais a verdade, como elle o confessa no principio da primeira *Meditação.* Entretanto é certo que a duvida cartesiana se distingue da verdadeira duvida methodica, 1º porque ella é universal, pois só exceptua a certeza da propria existencia, 2º porque é reputada absolutamente necessaria para alcançar a certeza não só das verdades que precisão ser demonstradas, mas da propria natureza do conhecimento e de toda e qualquer verdade. Ora, assim entendida a duvida cartesiana é absurda, e como tal não póde ser ponto de partida do methodo do philosophico.

191. Com effeito nada póde ser tão absurdo como tomar por fundamento de certeza e evidencia a propria negação da certeza e evidencia; ora, é isto o que acontece constituindo-se a duvida universal como ponto de partida do movimento philosophico; porquanto em ultimo resultado nada mais resta que a duvida absoluta da certeza e da evidencia, o que importa uma negação. Querer portanto que a certeza nasça da duvida, o mesmo é que pretender tirar das trevas a luz e do nada o ser.

192. É verdade que para Descartes a fonte da certeza e evidencia não está na duvida, mas no testemunho certo e evidente da consciencia. Mas não é menos absurdo duvidar do testemunho das outras faculdades, para só admittir o

testemunho da consciencia como fez Descartes; porque esta, como todas as outras faculdades, nos forão dadas por Deos para poderem apprehender com certeza os seus respectivos objectos. Com razão pois repellia Reid a doutrina cartesiana nestes termos : « É para admirar que Descartes sentisse a necessidade de crer no testemunho de sua consciencia, sem que ao mesmo tempo se considerasse obrigada a crer tambem no testemunho de seus sentidos, de sua memoria e de sua razão; e que tendo adquirido a certeza de que raciocinava e duvidava, não adquirisse tambem a de que dous e tres são cinco, e o somno é distincto da vigília Não é menos para admirar que sendo tão profundo diale tico, não visse que todo o seu raciocinio para provar fallacia de nossas faculdades, não passa de um puro sophis ma; pois se essas faculdades podem ser fallaces, podião tambem engana-lo nesse mesmo raciocinio e na conclusa a que chegasse, a saber, que enganão. E difficil imagina contra a veracidade de nossas faculdades uma objecção que não attinja egualmente a consciencia; e quem desconfia do juizo e da razão que recebeo de Deos, é condemnado a permanecer em seu scepticismo, até que se cure dessa insania, ou Deos lhe conceda novas faculdades para julgar da antigas. Se esta proposição : *nossas faculdades não são falia ces*—não é um primeiro principio, ficarmos reduzidos a um absoluto e irremediavel scepticismo, porque esse principio não póde ser provado, e se é duvidoso nada mais póde se certo. (Obras, t. I, *Analyse da Log. de Arisl.,* Ensaio 6, c. 2.)

193. Por tanto concluiremos com o Visconde de Bonald, não póde a duvida ser principio de saber. Se começarmos dizendo, *duvido,* devemos duvidar de tudo, até mesmo da lingua de que nos servimos para expressar a duvida... Pelo contrario é racionavel e necessario começar dizendo *creio.* Sem essa crença anticipada nas verdades geraes, a sciencia ficará sem base, não haverá mais principio aos conhecimentos humanos, nem ponto lixo em que se possa prender o primeiro fuzil da cadeia das verdades, nem signal para distinguir a verdade do erro, nem raciocinio, nem razão, nem philosophia ; e então devemos nos resignar a viver no

vasio das opiniões humanas, das contradicções, para acabar pelo aborrecimento da verdade e logo depois pelo esquecimento dos deveres. *(Recherches,* t. I, p. 113.)

194. Assentado que a duvida não póde ser o ponto de partida do methodo philosophico, vejamos d'onde deve partir o movimento philosophico para chegar á sciencia, fim ultimo do mesmo methodo. Nas sciencias ha uma parte puramente racional e especulativa, e outra empírica e experimental. Dizemos portanto que na parle racional da sciencia o ponto de partida são os princípios immediatamente evidentes e indemonstraveis. Chamão-se assim aquellas proposições cujo attributo ou predicado está na razão do sujeito, e só pela percepção dos termos em que estão concebidas conhecemos se o atlribulo está no sujeito ou se lhe c contrario. (S. Th. Post., 1, liç. 5 e 19) Ora, se philosophando não partirmos desses princípios procuramos um effeito sem causa, o que é sobre maneira absurdo. Em verdade a sciencia, fim do melhodo, no sentido *objectivo* é um complexo de noções, relativas a uma ordem de assumpto e dependentes de princípios, c no sentido *subjectivo é* um conhecimento certo c evidente adquirido pelo raciocínio. Ora, querem um, quer em outro caso, é necessario, absolutamente necessario, partir dos princípios indemonstraveis que servem de premissas, as quaes por isto se considerão como causas da sciencia ; *Principio se habent ad conclusiones in demonstralívis sicut causa: activai in naluratibus ad suos effectus.* (Poster., 1, liç. 5.) Logo se o philosopho em seu processo racional necessitasse de demonstrar tudo, por duvidar de tudo, tudo viria a ser a seu respeito como effeitos que demandarião causas ou premissas d'onde derivassem , e dest' arte que seria a sciencia senão uma serie indigesta e indefinida de effeitos cujas causas a ninguem seria dado conhecer? Fique pois sabido, que na parte racional da sciencia forçosamente ha de o espirito partir dos principies evidentes ao entendimento, aliás, como adverte S. Thomaz, iremos ao infinito, e assim perecerá a sciencia e o conhecimento das cousas : *Alias in infinitum iretur et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. (De Veritate,* q. 4,a.1.)

Aos princípios de que acabamos- de fallar se reduzem todas as nossas deducções scientificas, cuja certeza depende inteiramente d'aquelles princípios; pois é por virtude delles que percebemos intimamente não só a verdade e certeza das mesmas deducções, mais ainda a necessidade de adherir firmemente a tudo quanto decorre delles necessariamente, e a rejeitar o que lhes é contrario. Por isto S. Thomaz diz que toda a certeza de nossa sciencia procede da certeza dos princípios, pois-só conhecemos com certeza as conclusões quando as reduzimos aos princípios : *Certitudo scientise tota oritur ex certitudine principiorum; tune enim conclusiones per certUudinem scientur, quando resolvuntur in principio. (De Magistro entre as questões de Veritate,* q. 11, a 1.) A certeza desses primeiros princípios, que são como o prefacio e *preambulos da razão,* pois são elles que servem de ponto de partida necessario ao discurso ou movimento da razão, vem da mesma propriedade que elles tem não só de serem essencialmente *per sé* verdadeiros, mas tambem de que necessariamente vemos a sua verdade? *Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videre quod sint per se vera.* (Poster. 1, liç. 19.) E como o espirito não póde *duvidar de sua existencia,* por isto mesmo que vô que pensa, tambem não póde duvidar da certeza dos ditos principios, por isso mesmo que vê serem verdadeiros em si mesmos.

195. Aquella impossibilidade do espirito' duvidar de sua existencia, é claramente significada por S. Thomaz quasi nos mesmos termos em que cinco seculos depois a exprimio Descartes. *Nullus potest cogiture se non esse cum assensu; in hoc enim quod cogitai, percipit se esse. (De Veritate,* q. 10, a. 12, ad. 7.) Quem não vô nestas palavras do profundo ideologo catholico a razão do celebre enthymema de Descartes—*cogito, ergo sum* ? D'onde vem a certeza desse argumento? De que para pensar é preciso existir, ou de que o que pensa não pôde deixar de existir. « Et ayant remarque qu'il n'ya rien du tout en ceci: *Se pense, done je suis,* qui rn'assure que je dis la verité, sinon que je vois tres-clairement que, *pour penser, il faut être,* je jugeai, etc. » *(Discurso sobre o meth.,* 4ª parle.) Eis aqui pois que o fa-

moso principio cartesiano—*cogito, ergo sum,* que tanta celebridade deo ao philosopho francez, era ha muito tempo conhecido na philosophia catholica, já que não só S. Thomaz por mais de uma vez usa delle por outros termos, com até em S. Agostinho é claramente expresso assim: *Vivo, ergo sim.* Alias o mesmo Descartes confessa que neste ponto não é original. (Lede Degerando, *Hist. comp. dos syst. de philos.,* 2ª parte, t. II, p. 157.) Depois dessa breve digressão chegamos ao nosso ponto.

196. Quanto porém a parte empinou ou experimental da sciencia, temos que o ponto de partida do methodo philosophico, está na evidente percepção dos sentidos e da consciencia. Porquanto o principio do processo philosophico nessa parte da sciencia deve assentar naquillo que nos dá a conhecer immediatamente a existencia de alguma cousa ; pois é impossível que da mera ordem ideal possamos passar á ordem real, mas pelo contrario é mister que a propria existencia conhecida por si ministre fundamento aos raciocinios pelos quaes se provem a existencia de outras cousas. Ora, a existencia das cousas só nos póde ser immediatamente conhecida ou pelos sentidos, se são de ordem exterior, ou pela consciencia, se pertencem á ordem interna. Logo, na evidente percepção dessas faculdades deve pór-se o ponto de partida do methodo philosophico quanto a parte impura das sciencias.

197. Esclarecida a noção do methodo e seu verdadeiro ponto de partida, estudemos agora os meios pelos quaes chega o espirito ao seu termo, isto é, á sciencia. Dous são esses meios. Umas vezes o espirito vai do simples para o composto, das partes para o todo, das causas para os effeitos; outras pelo contrario vai do composto para o simples, do todo para as partes, dos effeitos para a causa. No primeiro caso temos a *synthese,* no segundo a a*nalyse.* Por exemplo, se estudando os *termos* passamos ao estudo da *proposição,* que delles se compõem, e da proposição ao *syllo-gismo* que delias se forma, empregamos a synthese. Os termos são como as causas; os simplices, e as partes de cuja união resulta a proposição, que é um composto, um todo, um effeito. Se porém tendo o syllogísmo o resolvemos ou

decompomos em suas proposições, e a estas em seus termos, servimo-nos da analyse. A synthese e analyse são pois os dous caminhos, ou para melhor dizer o caminho (já que o espirito sobe pela analyse do effeito para a causa, v. g. c desce pelo mesmo caminho pela synthese da causa para o effeito) que necessariamente trilhamos para chegar ao conhecimento certo das cousas.

198 É nas sciencias physicas, e particularmente na chimica que a analyse e a synthese tem significação clara e determinada ; pois ahi entende-se rigorosamente por analyse a *decomposição* de um corpo em suas partes elementares, e por synthese a *recomposição* do mesmo corpo : V. g. quando tomamos a agua, e separamos os seus elementos componentes, o oxigenio e o hydrogenio, para estudar cada um em particular, empregamos a analyse; a synthese consiste em recompôr os ditos elementos para formar o composto agua. Aqui tratamos de objectos perfeito e claramente limitados que não podem ser confundidos.

Não acontece porém o mesmo em logica, onde os objectos sujeitos á analyse c á synthese ideaes são menos claramente limitados. Esta circumstancia reunida ao facto do predomínio que nas sciencias physicas tem tido o uso da analyse e synthese hão produzido certa contradicção nestes termos; e d'ahi a difficuldade de concordar os exemplos que de analyse e synthese dão certos autores, porque uns usão de exemplos de ordem physica e outros de ordem ideal.

Para evitar qualquer embaraço tenhamos presente que o fim que com esses processos nos propomos, é ora dividir um assumpto ou objecto para conhecer suas parles, ora é reunir as partes para constituir um lodo. 0 processo indicado pelo primeiro fim é o analytico ou resolutivo, o indicado pelo segundo é o synthetico ou compositivo.

D'onde se colhe que a analyse e a synthese podem ser *logica* ou *experimentaes* . Na analyse e synthese logica a resolução e composição são puramente idéaes, não dividem nem reunem partes physicas; na analyse e synthese experimental resolvem-se e compõem-se effectivamente partes physicas de um corpo. Não ha entre essas duas especies de

analyse e synthese outra differença que, em urna tratamos de partes e todo *reaes,* e n'outra de partes e todo *ideaes.* Portanto podemos definir a analyse — *a operação mental pela qual decompomos um todo em suas partes, um multiplo en seus simplices. Synthese é a operação mental pela qual recompomos as partes em seu respectivo todo.*

499. Por aqui se póde ver quaes as operações do espirito que se referem á analyse e a synthese. A abstracção pela qual extrahimos o universal dos particulares, ou consideramos uma qualidade sem o seo sujeito, a inducção pela qual enumerando os singulares colligimos uma verdade universal pertencem á analyse. Pelo contrario o raciocínio deductivo, pelo qual inferimos o particular do universal, é operação synthetica.

200. D'onde inferimos que nenhuma sciencia pôde ser exclusivamente analytica ou synlhetica. Porquanto só ha vendo sciencia propriamente dita onde ha conhecimento das causas e princípios das cousas, é preciso não só conhe cer as causas e os princípios senão tambem o como dão origem ao ser objecto da sciencia. Ora, esse conhecimento do modo como os compostos resultão de seus simples, e os effeitos (o effeito é composto em relação a causa que é simples) de suas causas, só pode ser dado pela synthese, que reunindo as partes declara o vinculo que as prende no todo, e a maneira como este resulta da união d'aquella. Logo a analyse só não póde dar a sciencia. Analyse dá a materia bruta da sciencia, mas não a sciencia. Por onde vedes que nem a inducção nem a observação dos factos do espirito humano podem constituir as sciencias physica o psychologica, como pretendião Bacon e a eschola escoceza.

Por outro lado tambem só a synthese não póde dar a sciencia ; porque esta exige o conhecimento dos factos, dos effeitos, dos particulares, sua comparação c relação o que só se obtem pela analyse. Por consequencia toda sciencia é analytica-synlhelica; ou por outra, todo methodo, cujo objecto final é a sciencia, deve servir-se de ambos aquelles processos que são como os elementos componentes do methodo natural.

201. Se a certas sciencias chamamos analyticas e a

outras syntheticas não é porque usem exclusivamente de um desses processos senão pela predominancia de um do mesmos processos. Ás vezes a sciencia começando pelo es tudo do que é mais composto, e particular em seu objecto, vai depois ao que ha de mais simples e universal; a sciencia ê analytica. Outras vezes começa pelo que ha de mais simples e universal em seu objecto, e desce depois a considerações mais particulares; a sciencia é synthetica. Por este modo procedem varios tratados de Geometria.

202. Mas por qual desses dous processos começa naturalmente o espirito, o conhecimento das cousas? O conhecimento perfeito de um todo já vimos que só póde ser dado pela analyse e synthese; mas começa o espirito sempre pela *synthese espontanea* que lhe dá um conhecimento confuso e geral do todo, c só quando depois reflecte e distingue as partes que nelle se contem mediante a analyse, e as recompõe pela *synthese reflectida* o obtem o conhecimento perfeito e cabal. É certo que de um modo *absoluto* podem as partes ser conhecidas antes do todo, sendo assim que antes de conhecermos uma casa, podemos já ter conhecimento das pedras que a compõe. Mas se as quizermos conhecer não de modo absoluto, mas como partes de um certo todo começamos naturalmente pelo conhecimento do todo, e assim antes de conhecer distinctamente as partes de um edifício o conhecermos confusa e geralmente, como muito antes de Condillac ensinou S. Thomaz, nestes termos: Pars aliqua dupliciter potest cognosci, uno modo absolute, secundum quod in se est; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quam totum, ut lapides quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes hujus totius ; et sic necesse est quod prius cognoscamus totum quam partem. *Prius enim coynoscimus domum quadam confusa cognilione, quam distinguamus singulas partes ejus. (Sim. theol.,* Iº p., q. 85, a. 5, ad. 5.)

205. Costumão chamar a analyse methodo *inventivo,* e a synthese methodo *docente. O* que não quer dizer que no ensino nunca se use da analyse, nem que se não inventem ou descubrão verdades por meio da synthese; mas somente que a analyse é mais frequente na investigação do des-

conhecido, e a synthese mais no ensino do conhecido. Ana-. lysa-se ensinando, como se synthetisa investigando.

204. A razão verdadeira mãi do methodo, lhe prescreve leis cuja observancia torna facil e segura a adquisição da sciencra. Muitos elevão essas leis a grande numero. Falharemos das principaes:

1º Devemos partir sempre do mais para o menos conhecido. A razão dessa lei é porque havendo o melhodo de conformar-se com a natureza racional, a quem serve de auxilio e guia, deve guiar o espirito conforme a natureza deste. Ora, não póde o espirito por sua mesma natureza passar de uma verdade a outra sem que a primeira seja mais conhecida que a segunda. Logo para proceder methodicamente devemos partir do conhecido para o desconhecido.

2º Convem definir os termos da questão, se são obscuros, ou podem ser entendidos diversamente. Se esta lei fosse observada muitas pendencias litterarias se terminarião de pressa, e outras nem se q'uer terião começado. Dessa lei falia Cícero nestes termos : N*isi inter eos qui disceptent, convenit, quid sit illud, de quo ambigitur, nec recte disseri, nec numquam ad exitum ventre potest.* (Orat. 116.) (Vede S. Thomaz, Periher., 1, liç. 1.)

5ª Devemos cuidadosamente distinguir a questão em suas partes. Não póde muitas vezes o entendimento, por causa de sua limitação, comprender a totalidade da questão. Esta é a razão da lei, pois se for dita questão distribuída em seus elementos, poderá o espirito, conhecendo parcialmente a cada um, chegar a conhecer bem toda a questão.

4ª Os pontos alheios da questão devem ser postos de parte. 0 fim desta lei é evitar confusão no entendimento, pois este quanto menos cousas tem que examinar mais póde reparar c altender a cada uma delias.

5º Devem-se dispôr as questões de modo que as partes vão se inferindo umas das outras. Por este modo vaio espirito gradualmente e com facilidade ao conhecimento total da questão, porque caminha com a luz reflectida dos primeiros pontos para os ultimos.

6ª Reparar bem na materia e forma da argumentação. Da inobservancia desta lei surgem graves diffículdades ao

conhecimento da verdade. Sem conhecer com certeza a materia do argumento, como saber se a conclusão inferida é ou não certa ? E por outro lado, ainda quando as proposições premissas sejão verdadeiras, se a maneira de sua disposição no raciocínio for viciosa, o espirito ver-se-ha em grandes embaraços.

SEGUNDA PARTE

METAPHYSICA GERAL OU ONTOLOGIA

LIÇÃO XVII

DA METAPHYSICA EU GERAL , E PARTICULAMENTE DA ONTOI.OGIA. **NOÇÃO DO ENTE.**

Summaria . — 1.0 que e a metaphysica. — 2. Existencia e dignidade drssa sciencia especulativa. — 3. Sua divisão. — 4. 0 que *é* a ontologia. — 5. 0 ente commum não é o ente absoluto. — 6. Definição do ente objecto da ontologia. — 7. 0 ente em abstracto e em concreto. — 8. Em que sentido pode ser predicado necessario. — 9. 0 ente primeiro objecto do entendimento c fundamento de todas as percepções. — 10. Divisões do ente.

1. A palavra *metaphysica* em sua accepção elymologica quer dizer.t*rans naturale, ultra physica,* porque a sciencia que esse nome designa trata de cousas que estão acima ou alem da natureza sensível, do que póde ser attigindo pelos sentidos, cm uma palavra, do que é incorporeo e supra-sensivel. Quem fora o autor da palavra *metaphysica,* que Aristoteles nunca pronunciou, não se sabe ao certo; dizem porém que algum commentador do Stagyrita, não sabendo que titulo desse a alguns de seus escriptos, que pelo objecto de que tratavão não pertencião nem a logica, nem a moral, nem a physica, os reunio e collocou depois da physica com o titulo *post-physida,* isto é, metaphysica. Como quer que seja, o termo metaphysica prevaleceo até hoje, e designa a sciencia que trata d'aquellas cousas que estão separadas da materia, quer tia realidade, quer por simples precisão do espirito

2. D'aqui se infere a existencia da metaphysica, pois se ha sciencias que se occupão das cousas materiaes e sensíveis, porque não haverá alguma que discorra sobre as cousas immateriaes e supra-sensiveis ?Infere-se mais que a melaphysica é a mais nobre de todas as sciencias racionaes, como assáz o mostra a dignidade de seu objecto. Por isto tem sempre sido considerada não só como uma sciencia, mas como a primeira das sciencias, aquella da qual todas as outras dependem, d'onde o nome de *philosophia primeira* pelo qual foi sempre conhecida.

E a metaphysica uma sciencia puramente especulativa, porque em suas contemplações não se propõe obra alguma exterior, o que é proprio das sciencias praticas. Não quer isto porem dizer que ella não linha relações com os costumes, nem influa nas acções humanas; pelo contrario conforme for verdadeira ou falsa a metaphysica apprendida nas escholas, assim será honesta ou torpe a vida privada e publica dos homens.

5. A divisão da metaphysica sahe da natureza de seu objecto, o qual, como já vimos, é o ente incorporeo por sua propria natureza ou por precisão do espirito, isto é, são aquelles entes que não só não existem nunca unidos á materia, como Deos e os anjos, mas tambem os que podem estar na materia como a alma humana e o ente commum. Por consequencia toda a metaphysica se divide em duas partes, uma que trata do ente commum, chama-se *Ontologia* ou a sciencia do ente, e outra que se occupa de Deos e das mais substancias espirituaes aqual chama-se *Pneumatologia* ou a sciencia dos espíritos. Esta se subdivide ordinariamente em *Psycholoyia,* que trata d'alma racional e *Theologia nutural ,* que trata de Deos, quanto é perceptível'ás luzes da razão natural. Deixando pois de parte os anjos, temos que a metaphysica se divide em Ontologia, Psychologia, e Theologia natural. Havemos de estudar cada uma dessas divisões; comecemos pela primeira.

4. Ontologia é a sciencia que trata do ente commum c de suas propriedades, o ente commum é por consequente o objecto desta sciencia.

5. Notai porem desde já que ente *commum* não é a mes-

ma cousa que ente *absoluto. O* ente commum se concebe como uma realidade que póde ser determinada e como limitada por mil modos, a contrario o ente absoluto tendo uma realidade perfeitíssima não póde de modo algum receber augmento nem diminuição, nem por isto mesmo pertencer a genero algum.

6. Mas o que é o ente? 0 ente verdadeiramente não se pôde definir, attenta a universalidade e simplicidade de sua idéa. Em tudo o que pensamos está a idea do ente, nem ha cousa alguma que não seja enle, nem que possa ser pensada por outra razão que não seja o ser enle; fora do ente só ha o nada, que não pôde ser *positivamente* pensado, e que só concebemos como negação do ente. Ora, poderá haver noção mais universal do que essa que necessariamente se incluo em tudo o que pensamos ? Quanto á sua simplicidade, ella é evidenle. Não póde com effeito haver nada de mais simples do que a noção do ente; é impossível decompo-la em outras mais simples, e todas as outras noções se resolvem nella. Se pedis a definição de homem, posso, decompondo a idéa de homem em duas outras que se não implicão, dizer-vos é *um animal racional.* Se perguntaes o que é animal, posso ainda dizer-vos que é *um vivente dotado de sensibilidade;* se perguntaes o que é um vivente, posso ainda dizer-vos que é *uma substancia dotada da faculdade de mover-se.* Emfim se perguntaes o que é substancia, tambem posso dizer-vos que é *o ente que existe ou póde existir em si sem dependencia de outro sujeito.* Mas se agora me perguntaes o que é o ente, não posso ir adiante por me ser impossível decompor essa idéa em outras que não inclua e expresse de alguma maneira a idéa de ente; em outros termos se formos a definir o ente cairemos em círculo vicioso, pondo o definido no definição. Por consequencia, para dar a conhecer por palavra o que é o ente, devemos contentarmos com explicações e descripções.

Tomando o ente em sua significação mais lata e universal o definimos *tudo aquillo que de algum modo é directa e positivamente entendido.* Aquillo porém que de modo algum é entendido, ou se o é, é somente indirecta e impropriamente, por meio de outra cousa, como simples negação,

é nada ou c o contrario do ente. Nessa explicação consideramos o ente relativamente ao entendimento. Sc porém o considerarmos cm si, de modo geral o podemos tambem definir *tudo o que existe ou pode existir;* ou *tudo aquillo a que não repugna o ser.*

7. A existencia é como a causa e raiz do ente, de sorte que em sentido vulgar dizer ente ou ser é exprimir uma existencia actual. Mas em Ontologia, onde se trata do ente indeterminado e commum e não de *tal* ente, esta palavra tem duplo sentido usado nas escholas. Ás vezes e tomada como nome *nominaliter,* outras como participio do verbo *(sum, es) participaliter.* Essa distineção é importante, e muito contribuo para esclarecer certas questões ontologicas. Assim como a palavra vivente pode tomar-se ora como substantivo, significando certo sujeito ao qual compete a faculdade de viver, prescindindo do exercício actual da vida, ora como participio do verbo *viver,* significando então a vida ou o exercício actual de viver em um sujeito; assim tambem a palavra ente ou ser póde considerar-se já como nome, e neste caso significa directamente a essencia de uma cousa que tem ou póde ter existencia, ou uma natureza que consideramos capaz e apta de receber n existencia actual; e já como participio do verbo, e neste caso significa a existencia em acto e exercício. Em outros termos, o ente ou o ser ora se toma prescindindo de toda differença de tempo, ora incluindo algum dos modos do tempo; no primeiro caso expressa a pura *essencia,* no segundo a *existencia.* Para que o ser no primeiro sentido não se confundisse com o ser no segundo sentido, isto é, com a *existencia,* inventou-se a palavra *essencia* com que exprimimos o ser ou o ente em abstracto, ou aquillo em virtude do que o ente é. D'abi o dizer exactamente S. Agostinho, que a palavra essencia é derivada de *esse* como sapiencia *de sapere : Sicut ab eo quod est supere, vocalur sapientia; sicab eo quod est esse, vocalur essentia. (De Civ. Dei,*\. XII, c. II.)

8. Eis aqui uma notavel differença que resulta da distineção referida. Se como participio o ente ou o ser significa a existencia actual, sendo esta existencia accidental nas creaturas, não pode o ente assim considerado ser predicado

transcendental, isto é, necessariamente commum a todas as cousas; considerado porém como nome, não significando outra cousa que a essencia em absoluto, é predicado universal, já que sem essencia cousa alguma póde existir.

9. O ente é a primeira cousa que se apresenta á percep ção do entendimento, e sua idéa se incluo em todas as outras que percebemos. Isto resulta da universalidade da noção do ente. Com effeito, a observação ensina que nosso entendimento no processo do conhecimento passa da po tencia ao acto, isto é, primeiro *pôde* simplesmente conhe cer, e depois effectivamente *conhece;* logo deve começar pelas noções mais geraes, confusas e imperfeitas para de pois chegar ao conhecimento particular, determinado e per feito de um objecto; assim, por exemplo, apresentando-se a nossa vista ao longe um individuo humano, primeiro o percebemos como *corpo,* depois *como ser vivo,* depois como *animal,* depois como *homem,* e emfim como *Pedro* ou *Paulo.* Ora, a noção do ente é de todas a mais confusa e imper feita; pois haverá nada menos claro e perfeito do que saber que tal cousa é um ente, sem poder dizer qual elle seja ? Portanto o conhecimento do ente é o primeiro que existe em nosso entendimento.

Esta verdade recebe nova confirmação do *facto* de qualquer conhecimento suppôr a noção do ente, pois não e possível saber que uma cousa é *tal* ou *qual* ente, sem saber antes que ella é ente. Por consequencia a noção do ente e a primeira de todas, e por força entra em todas as mais noções. De sorte que o que é a luz a respeito das cousas visíveis, é a noção do ente a respeito das cousas intelligiveis; porquanto assim como os olhos não podem ver corpo algum, sem que esteja alumiado, assim o espirito nada póde perceber que não participe da natureza do ente. D'onde dizer certo philosopho, encarecendo a utilidade dos 'estudos ontologicos « que o estudo do ente é como o prisma que decompõe em seus raios multiplos a luz da razão. »

10. O ente é susceptível de varias divisões. Divide-se :

1º Em ente *real* e ente de *razão;* com effeito uma cousa pôde ser de dous modos; só na percepção do espirito como

o gcnero e a especie, e então é ser de *ratão,* ou fora de espirito, em sua propria natureza, como o homem, a pedra, neste caso é ser *real.*

2º Em mercado e creado, ou em Greador e creatura. Ao primeiro se chama *ser por essencia,* ao segundo *ter por participação,*

5º O ente creado se divide em *substancia* c *accidente,* conforme tem o ser cm si mesmo, como o animai, a pedra, ou o tem em um sujeito, como a belleza e a virtude.

4º Em *necessario* e *contingente, infinito* e *finito, simples* e *composto, absoluto* c *relativo,* em *positivo* e *negativo* ou privativo. Em seus lugares definiremos cada um desses termos.

LIÇÃO XVIII

DO PRIMEIRO PRINCIPIO ONTOLOGICO DE CONHECIMENTO.

SUMMARIO — 11. O que são os primeiros princípios de conhecimento — 12. Porque se chainiio primeiros, c quantos sejão. —13. Ao estudo delles compete a ontologia. — 14. Se ha um principio absolutamente primeiro. — 15. Essa dignidade compete ao principio de contradicção; porque. — 16. Valor scientifico desse principio. — 17. Em que sentido o principio de contradicçião O fundamento dos outros. — 18. Se os primeiros princípios são innatos. — 10. Porque o principio cartesiano não póde ser o primeiro dos principios. — 20. Relação do principio de contradicção com o da razão sufficiente de Leibnitz. — 21. Em que se distingue este principio do de casualidade. — 22. innovação de Kant acerca do principio de contra dicção.

11. Chama-se principio de conhecimento aquillo cujo conhecimento nos faz conhecer outras cousas. E de duas especies, *incomplexo* e *complexo.* Principio de conhecimento incompleto é aquillo que uma vez conhecido por simples percepção nos dá a conhecer outra cousa, como os signaes, os quaes sendo percebidos nos fazem conhecer a cousa que significão, e os termos, os quaes tambem sendo conhecidos nos dão a conhecer á proposição formada por elles. Principio complexo é uma proposição que nos faz conhecer outra. Essa proposição merece o nome *de principio* quando é clara e evidente em si. Por consequencia

um principio é aquella proposição que é conhecida por si, pela simples percepção de seus lermos, sem ser preciso, para conhece-la recorrer a algum intermedio extranho Ora, a proposição se acha neste caso quando basta analysar a idéa do sujeito para ver que o predicado está incluído nelle, como diz S. Thomas: *Ex hoc aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti.* (I p., q. 2,'a. 1.) Por consequencia primeiro principio é aquella proposição cujo predicado encontra-se na analyse do sujeito : Por exemplo, apenas percebemos a idéa do *ser* vemos que lhe repugna o *nada*; tão depressa percebemos a noção de *effeito* como logo encontramos nella a de *causa*; e tanto basta para que o entendimento pronuncie esses juízos : *o que é, pelo facto do ser, é impossível que não seja; não póde haver effeito Sem causa.*

• 12. Esses princípios dizem-se *primeiros,* porque o espirito os forma logo depois da simples percepção dos termos, e são como os fundamentos do conhecimento scientilico. O numero delles é variavel no juízo dos autores; uns contão dezenove, outros onze, outros oito, etc. Nos não lhes assignaremos numero, e somente diremos que todas as proposições cujo predicado estiver na analyse do sujeito, c por isso forem conhecidas de todas pela simples percepção dos termos, são primeiros princípios. Neste caso estão as seguintes proposições : *Non potest idem simul esse, et non esse. Quodlibet est vel non est. Omne totum est majus sua parte. Qux sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Infinitum a finito non potest comprehendi. Nemo dal quod non habet. Nihil non potest esse causa alicujus. Operari sequitur esse. Non potest effectus esse perfectior sua causa. Nemo potest esse sui ipsius causa.*

13. Esses e outros semelhantes princípios são communs a todo ente, e não só a um genero delles em particular; por isto todas as sciencias usão delles. Ora, compete á Ontologia tratar de todo o que è commum aos entes : logo a esta sciencia pertence tratar dos primeiros princípios ontologicos do conhecimento.

14. Os princípios de que acabamos de fallar não são todos absolutamente primeiros, primeiros em todo o genero de

conhecimento; assim, os axiomas geometricos são primeiros princípios da geometria, mais não são absolutamente primeiros, porque outros ha que são mais geraes. Ora de todos os primEiros princípios haverá algum que seja absolutamente primeiro, e se ache implícito em todos os outros? Esta questão tem sido diversamente respondida. Querem uns que não haja tal principio ; outros em maior numero sustentando sua existEncia discordão sobre a qual seja eLLa.

15. Já sabemos que o ente é o que primeiro cahe na simples percepção do espiritO; isto é, quando o espirito exercita a sua primeira operação, a percepção simples, a cousa absolutamente primeira que se lhe offerece é o ente, já que o nada não pôde ser percebido, aliás o nada seria alguma cousa, o que é contradictorio. Por consequEncia na segunda das operações do espirito, isto é, no juIzo, onde o espirito compõe e divide os conceitos, synthetjsa os e analysa os, deve tambEm haver um primeiro juizo, ponto de apoio de todos os outros, ao qual o espirito ha de necessariamente acquiEscEr, sob-pena de não poder aceitar nenhuma outra verdade. Esse principio é o de *contradicção,* assim chamado porque aquelle que o repelle, é obrigado a affirmar cousas contradiclorias. Formula-se assim : *é impossível que uma cousa seja e não seja ao mesmo tempo;* ou em forma mais didactica : *0 ser é incompatível com o não ser.*

Para que um principio seja absolutamente primeiro na ordem logica do conhecimento é preciso : 1ª que seja assas cognoscivel para que ninguem possa errar a respeito delle ; 2º que seja indemonslravel, ou que não supponha algum outro mediante o qual possa ser demonstrado; 3° finalmente que não seja adquirido por demonstração, ou outro semelhante modo de conhecer, mas seja como dado ao espirito pela mesma natureza, *quasi per naturam, et non per acquisitionem.* Ora, o principio de contradicção possue essas tres condições. Com effeito, é conhecidíssimo de todos, porque se funda na idéa do ser e do não, e na evidente opposição de relação entre uma e outra. Depois do espirito ter percebido o ser, não póde deixar de perceber lambem immediatamente a sua repugnancia com o nada, que a é negação do ser; essa repugnancia é tão visível ao es-

pirito no mesmo acto de perceber o ser, que quasi se confunde com esse acto. Portanto a idéa do ser e a do não ser são inseparaveis na mesma intuição mental; na primeira se vê a segunda que é a negação da primeira. Por isto não póde o espirito perceber o ser sem descobrir a sua incompatibilidade com o não ser, e é essa incompatibilidade que elle exprime no principio de contradicção. Que esse principio é absolutamente indemonstravel e evidente; por quanto a idéa do ser é de todas a mais universal, e por isso se acha implicada em todas; onde pois achar um principio anterior ao de contradicção que lhe sirva de prova ? Se esse principio resulta da primeira relação que o espirito conhece, conhecendo o primeiro objecto de todo conhecimento, é claro que não póde ser dado por demonstração, e que é tão natural ao espirito como lhe é o conhecimento do ser c do nada. Por consequencia, assim como a idéa do ente é o fundamento e o primeiro principio incomplexo da simples percepção, assim o principio da contradicção é o primeiro principio complexo dos juízos e raciocínios e de todos os processos scientificos da razão humana.

16. O valor scientiGco do principio de contradicção é a todas as luzes manifesto. Nelle se funda a verdade eterna necessaria e immulavel, patrimonio da intellihgencia humana, e evidente signal da sua dignidade. Se negardes esse grande principio vereis por terra toda a verdade, certeza e conhecimento. E porque? Porque, diz um grave philosopho espanhol, se uma cousa póde ser e não ser ao mesmo tempo, podemos estar certos e incertos, conhecer e não conhecer, existir e não existir; a affirmação pôde estar acompanhada da negação, as cousas contradicionas podem harmonizar-se, as distinctas identificar-se, as identicas distinguir-se; a intelligencia será um cahos em toda a extensão da palavra; a razão se transtornará, a linguagem será absurda, o sujeito e o objecto se tocarão no meio de espantosas trevas, e toda a luz intellectual se extinguirá para sempre. Todos os princípios ficarão involvidos na ruína universal, c a propria consciencia vacillaria, se ao fazer essa absurda supposição, não a sustentasse a invencível mão da natureza. Mas no meio da absurda hypothese a consciencia

se sente arrastada pelo violento turvelinho que a tudo lança nas trevas do canos. Em vão se esforçará por conservar suas idéas, todas desapparecerão pela força da contradicção; debalde formará novas para substituir as que vai perdindo, porque tambem desapparecerão; trabalho inutil é buscar novos objectos, que tambem desapparecerão; ella mesma só continuará a ser para sentir impossibilidade radical de pensar alguma cousa : só verá a contradicção dominando a intelligencia e destruindo com irresistível força tudo o que pretender levantar-se. *(Philosoph. fundamental,* 1.1, c. xxI.)

É impossivel mostrar mais claramente o valor fundamental do primeiro principio ontologico do que o faz Balmés nas linhas precedentes.

17. Entretanto cumpre entender em que sentido o principio de contradicção é fundamento dos outros princípios primeiros, que servem de base ás sciencias e artes. Quando diremos que o principio de contradicção é o primeiro, e o fundamento dos outros principios, queremos somente dizer que é o primeiro que o nosso entendimento affirma, e se acha implícito em todos os outros principios, sendo como o ultimo termo da resolução scientifica ou analyse demonstrativa desses outros principios. Mas não pretendemos que elle seja o unico de evidencia immediata, nem que os outros derivem delle por via de demonstração. Com effeito, os outros princípios, como, *o todo é maior do que a sua parte; as cousas eguaes a uma terceira são eguaes entre si,* etc., são tambem immediatamente evidentes *ex terminis;* de sorte que desde que o espirito concebe, por ex. a idéa de todo e a de parte, vê sem inducção, e não póde deixar de ver, que aquelle é maior do que esta. Portanto não é por demonstração, partindo do principio de contradicção, mas por simples percepção que o espirito adquire a certeza de aquelles principios. Mas como nelles está implícito o juízo universal fundado na repugnancia do ser, o espirito póde por meio deste demonstrar a certeza dos outros principios pela demonstração indirecta chamada *ex absurdo;* não porque aquelles princípios precisem de demonstração, mas afim de convencer a quem se obstinasse em nega-los. V. g. se alguem, concedida a

idéa de todo, negasse que o todo é maior do que a sua parle, o poderiamos apertar assim : O que é todo? Um complexo de partes : logo quem diz todo, diz parte e mais alguma cousa, o que significa que elle é maior do que cada uma de suas partes. Por consequencia ser todo é o mesmo que ser maior que a sua parte. Portanto só póde negar que todo é maior do que a parte, quem disser que o todo é todo e não é todo, ou que *idem simul esse et non esse.*

18. Temos dito que os primeiros princípios são *naturaes* ao espirito, e que elle mesmo os forma pela simples percepção das idéas. Mas não vades d'ahi inferir que elles sejão i*nnatos* no espirito, como alguns o dizem. Quasi do estudarmos a ideologia, veremos que não ha idéa alguma innata, nem mesmo a do ser; ora se não ha idéa innata, tambem não ha princípios innatos, já que os princípios resultão da composição ou divisão das idéas, ou da affirmação e negação de conveniencia e desconveniencia entre as mesmas. Ha entretanto alguma cousa innata em relação a esses princípios, é a facilidade e disposição que o espirito naturalmente tem de forma-los, logo que perceba os seus elementos, isto é, as idéas, disposição a que se póde chamar habito. Por isto S. Thomas diz que a intelligencia dos princípios é um habito natural, já que conforme a natureza d'alma intellectiva é constante que uma vez que o homem saiba o que é o todo e a parte, conhece que o todo é mais do que a parte, e assim nos casos semelhantes: *Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animas intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est inajus sua parte; et símile est in aderis.* (I p., q. 51, a. 1.)

19. Alguns tem considerado o principio cartesiano : *cogito, ergo sum* como o primeiro de todos os princípios. Basta porém reflectir que a verdade desse principio suppoe outros princípios, para se ver que não póde merecer as honras de primeiro principio. Com effeito, em primeiro lugar elle suppõe a verdade desta maior: tudo que pensa, existe. De mais esta proposição è verdadeira, porque se aquelle que pensa não existisse, a mesma cousa seria e não seria ao mesmo tempo.

20. O grande Leibnitz pretendia que assim como o principio de contradicção é o primeiro dos conhecimentos humanos a respeito das verdades puramente *necessarias,* assim tambem era preciso admittir para as verdades *contingentes* outro primeiro principio, e concedia esta prerogativa ao principio que chamou da *razão suficiente,* o qual se costuma formular assim : *nada existe sem razão sufficiente.* D'ahi inferia que as proposições experimentaes conhecidas por inducção, e os juizos syntheticos nos quaes entra o elemento da experiencia estribão-se no principio da razão sufficiente, como os juizos analyticos no principio de contradicção. *(Theodicea,* p. I[a], § 44.)

Para conhecermos o que ha de admissível e inadmissível na doutrina lei bniliana, convem lembrar que ha duas classes de verdades contingentes. Umas são absolutamente contingentes sem subordinação alguma dos princípios geraes da razão, como: *eu penso; a luz allumia esta salla.* Outros ha que merecendo o nome de contingente porque em sua existencia dependem da experiencia, e dos factos singulares, tem todavia certa affinidade e semelhança com as verdades necessarias Neste caso estão aquelles axiomas experimentaes, e juizos syntheticos universaes que se exprimem sob a forma universal, como estes: *Todo o fogo queima; toda pedra solta ao ar, desce para o centro da terra.* Ora, quanto ás verdades da primeira classe, é certo que quando o espirito lhes presla assenso é movido immedialamente pela experiencia interna ou exlerna, isto é, pelo testemunho da consciencia ou dos sentidos, e não cm virtude do principio da razão sufficiente. Se me perguntarem porque assinto as verdades *eu penso;* —a *lus allumia esta salla,* respondo logo que é a mesma experiencia que delias tenho, sem cogitar do principio e *nada existe sem razão sufficiente.* Mas se me perguntarem porque assinto á proposição *o todo é maior que a sua parte* respondo porque do contrario o lodo seria todo c não seria ao mesmo tempo. Logo o principio de Leibnitz não é para essa ordem de verdades contingentes, o que o principio de contradicção é para as verdades necessarias.

Quanto ás verdades contingentes da segunda classe, póde admittir-se como verdadeira até certo ponto a opinião de

Leibnitz, porque o elemento racional contido nessa classe de verdades as assemelha com as verdades necessarias. Mas assim mesmo não ha inteira semelhança entre o principio da razão sufficiente e o de contradicçào ; não só porque a relação que ha entre aquellas verdades contingentes, e o principio da razão suffíciente, não é da mesma natureza que a que existe entre o principio de contradicção e as verdades puramente necessarias, como porque as ditas verdades contingentes pelo elemento racional que tem, dependem mais do principio de causalidade, que se exprime dizendo : *não ha effeito sem causa,* principio que não deixa de ser diverso do principio da razão sufficiente.

21. Alguns confundem esses dous princípios; basta porém attender para os seus termos para ver a differença. No principio da razão sufliciente se diz que nada ha sem razão suffíciente de sua existencia, no de causalidade, affírma-se que o que é feito tem causa. Ora *ser feito* não é o mesmo que *ser;* alli ha um conceito relativo, e a passagem da não existencia para a existencia; aqui não. Razão suffíciente não é o mesmo que causa; aquella é universal, e significa em geral o porque uma cousa é em vez de não ser; causa é mais particular, e não significa senão o agente que produz uma cousa distincta de si. De sorte que toda causa póde ser por isso mesmo razão suffíciente, mas não vice- *versa.* Dizemos bem que Deos é razão suffíciente de sua existencia, mas não que é causa de si mesmo.

22. Kant quiz fazer uma de suas innovaçôes no principio de contradicção mudando-lhe a formula consagrada por Aristoteles e S. Thomaz, e admittida em todas as escholas. Formulou assim o supradito principio : « *Um predicado que repugna a uma cousa não lhe convem.*» Os escholasticos dizião como sabemos : « E impossível que uma cousa seja e não seja ao mesmo tempo. » Ora, qual destas duas formulas é preferível ? Se o principio de contradicção, como reconhece Kant, é o principio fundamental de todos os nossos juízos, a condição *sine qua non* dos conhecimentos humanos, deve expressar-se com clareza e simplicidade para que se ache ao alcance de todas as intelligencias. Debaixo desta relação cremos que a formula antiga é preferível á de Kant.

Direi a uma pessoa indouta : « É impossível que uma cousa seja e não seja ao mesmo tempo, ou o ser não póde compôr-se com o não ser, immediatamente vos comprehenderá, assentirá com convicção a vossa affirmação. Mas se lhe disserdes « um predicado que repugna a uma cousa não lhe convem » não vós entenderá tão facilmente, e perguntará talvez, que *repugnancia* é essa, o que é *predicado.* Por tanto a formula dos escholasticos é preferível.

Ha de mais em favor desta uma razão philosophica. O principio de contradicção, natural ao nosso espirito, e razão de todos os juízos, deve apoiar-se nas idéas de ser e de não ser, que são as primeiras que se offerecem ao espirito e sem a qual tudo mais é incomprehensivel: logo o primeiro dos JUÍZOS, isto é, a primeira das affirmações e negações da razão deve ter por elementos constitutivos as idéas de ser e de não ser. Por consequencia a formula antiga é mais philosophica que a do philosopho allemão.

Este philosopho reputa inutil a palavra *impossível* usada na formula escholastica, mas serve-se da mesma idéa por outro termo. Que entendemos pela palavra impossivel? Possível e impossivel vem da relação dos termos; possível, quando o predicado não repugna ao sujeito; impossível quando o predicado repugna ao sujeito; assim se expressa S. Thomaz (I p., q. 25, ã. 3), e com elle todos os philosophos. Logo ser uma cousa *impossivel è* ser repugnante, é por consequencia Kant serve-se da mesma linguagem que reprehende nos outros. A formula antiga, como observa Balmés, podia expressar-se assim: Repugna que uma cousa seja e não seja ao mesmo tempo; ou o ser repugna ao não ser ; ou o ser exclue ao não ser; o que tudo vem a ser o mesmo, e nada mais diz Kant quando escreve: o predicado que repugna a uma cousa não lhe convem. *(Philosoph. fundamental,* 1. I, c. xx, § 193.)

LIÇÃO XIX

DOS PRINCIPIOS METAPHYSICOS DO ENTE. — DA ESSENCIA, SUAS PROPRIEDADES E COGNOSCIBILIDADE.

Summario . — 23. O que são princípios metaphysicos do ente. — 24. Potencia e acto. — 25. O que é acto, e quaes suas principaes especies. — 26. Divisão da potencia. — 27. O ente mutavel, a creatura compõe-se de potencia e acto; o ente immutavel, Deos, é acto purissimo. — 28. Existencia e essencia dos entes; o que seja essencia. — 29. Propriedades da essencia, immutabilidade e indivisibilidade. Prova da immutabilidade.—30. A eternidade e necessidade das essencias, e a eternidade e necessidade divina. — 31. Erro de Descartes e Puffeendorfio. — 32. Em que consiste a indivisibilidade das essencias. —33. As essencias reaes e nominaes de Locke. — 34. As essencias reaes não nos são totalmente desconhecidas. — 35. Se a existencia se distingue da essencia. — 36. Differentes especies de distincção. —37. A essencia distingue-se realmente da existencia. —38. Da inseparabilidade da essencia e da existencia não se póde concluir a identidade delias.

25. Todo ente actual, ou tudo o que existe, antes de existir *podia* existir, isto é, tinha o poder de ser, poder que agora se acha *actuado* pela existencia. Por consequencia todo ente real é o resultado de dous elementos, *potencia* e *acto,* que se chamão *princípios metaphysicos* do ente. Este c aquelle ente determinado é constituído por *princípios physicos;* como a alma e o corpo constituem o homem; mas o ente real commum, de que trata a Ontologia, é composto dos dous elementos metaphysicos mencionados. Por onde vedes que tudo o que podemos pensar, isto é, todo ente ou é acto, ou potencia, ou acto e potencia reunidos.

24. Potencia e acto são synonymos de estado de possibilidade e de existencia ou realidade, por isto do ente antes de existir se diz que está *em potencia,* e quando adquire a existencia diremos que foi reduzido a *acto.* A potencia assim entendida não é uma cousa real, mas logica ou ideal, é uma pura capacidade de ser. Delia faltaremos quando tratarmos do ente possível e da possibilidade intrinseca e extrínseca das cousas.

25. 0 acto é que constitue o ente na existencia, e réali-

sando a pura possibilidade, torna-o capaz de operar; por isto é considerado uma verdadeira perfeição, pois é melhor existir do que não existir.

Ha varias divisões do acto usadas na sciencia. Divide-se : 1° nm *acto puro cacto mixto; o* primeiro é a realidade isenta de toda potencia ou possibilidade e que nunca está em potencia relativamente a acto algum, mas ê effectivamente tudo o que pôde ser; o segundo é uma realidade que está em potencia para actos ulteriores, e por consequencia não é tão perfeita como a primeira. pois não é actualmente tudo o que pode ser; 2º em *acto primeiro e acto segundo;* acto primeiro é aquelle que não suppõe nenhuma realidade anterior, e pelo contrario dá a realidade, como é a alma humana; acto segundo é o que suppõe outro antes d'elle e se reune a esse outro; as operações da alma são actos segundos.

26. A potencia tambem é de duas especies, *activa* e *pas siva.* Potencia activa é um principio de operação, é por ella que o acto segundo existe, as faculdades d'alma são poten cias activas. Potencia passiva é uma simples capacidade de receber, é uma passividade ou *receptividade.* A potencia ac tiva sendo verdadeiro acto não é propriamente uma poten cia no sentido metaphysico.

A potencia passiva se subdivide em objectiva e subjectiva. Potencia subjectiva é a capacidade que o sujeito tem de receber um acto segundo : Aristoteles a define propriamente o *principio de mudança em outra cousa.* Potencia objectiva é a simples possibilidade de receber o acto primeiro, ou de ser; ou por outra é a não repugnancia entre o ser e a cousa. Essa possibilidade ou não repugnancia representa uma certa *aptidão* de ser chamada impropriamente *potencia,* porque a nada affecta. Chamão-na *objectiva* por ser *objecto* da potencia activa, a qual tem por objecto tudo o que lhe é possível.

27. Agora já podemos affirmar que todo ente mutavel é composto de potencia e acto, mas que o ente absolutamente immutavel é puro acto. Com effeito, tudo o que muda re cebe alguma cousa que antes não tinha, ou perde alguma que possuía; nisto consiste a mudança; no ente mudavel

ha porlanto duas cousas, a que recebe e a que é recebida; ora, a que recebe é a potencia, a que é recebida é acto. Logo lodo ente mutavel compõe-se de potencia e acto. Mas por outro lado o ente que é absolutamente immutavel nada póde receber nem perder, aliás mudaria. Portanlo não ha potencia de receber ou de perder; logo é puro acto, sem nenhuma mistura de potencia. No primeiro caso estão todas as creaturas, as quaes sendo naturalmente mutaveis, por força hão de ser compostas de potencia e acto. No segundo caso só Deos póde estar, porque é o unico ente absolutamente immutavel, e unico acto perfeitíssimo, e que por sua essencia existe necessariamente. Por isto Deos é o mesmo ser, e seu nome proprio é *Qui est. Ego sum qui sum.* (Exodo.) *Pax ab eo, qui est et qui erat et qui venturus est.* (Apoc.)

28. Em tudo o que é além do ser actual ou da *existencia* ha aquillo que o faz ser, e sem o qual elle não poderia ser. Com effeito, uma cousa é perguntar se tal ente existe, e outra o que é este ente : *Alia quaestio est an est et quid est.* 0 que a cousa é constitue a sua *essencia.* Como definiremos pois a essencia? A essencia, como o ente, não é susceptível de uma definição propriamente dita; porque é uma dessas noções primigénias claras de si, que não podem, nem precisão ser definidas. Mas se quizermos explica-la, o podemos fazer por varios modos. Considerando-a em si é aquillo pelo que alguma cousa se constitue cm uma especie determinada, ou aquillo pelo que uma cousa se distingue de outra, como a humanidade, que é aquillo pelo que o homem se constitue em especie determinada, e o distingue dos outros entes que não são homens. Podemos lambem dizer que essencia é a raiz e principio das operações e propriedades de um ser ; assim a essencia do homem é o principio da operação do raciocínio. Neste sentido a essencia tambem se chama *natureza,* porque da natureza vem as propriedades e operações. Considerando-a porém em relação ao entendimento; essencia é aquillo sem o que não se póde conceber a cousa, ou aquillo que é expressado pela definição de alguma cousa; ou emfim aquillo que primeiro se concebe em uma cousa como razão primaria dos de mais attributos da mesma.

29. As principaes propriedades da essencia são a *immutabililidade e* a *indivisibilidade.* Foi sempre corrente nas escholas que as essencias das cousas consideradas em si erão *intrinsecamente* immutaveis. Descartes porém tornou a sua immulabilidade dependente da vontade de Deos. « Por que Deos quiz , disse elle, que os tres angulos de um trian gulo fossem necessariamente eguaes a dous rectos, é que isto agora é verdadeiro, e nem pode ser de outro modo; semelhantemente a respeito de todas as outras cousas. Esta singular opinião será mais contestada quando adiante faltarmos da possibilidade das cousas, com a qual ella tem mais intima relação. Por agora só mostraremos que as essencias são intrinsecamente immutaveis.

É impossível que uma cousa seja e não seja ao mesmo tempo; ora, se as essencias das cousas mudassem, teriamos que uma mesma cousa seria e não seria a um tempo. Com effeito, supposto que a essencia do triangulo fosse intrinsecamente mutavel; e Deos podesse acerescentar-lhe ou subtrabir-lhe um angulo, sem destruir a essencia do mesmo triangulo, este seria e não seria triangulo; seria porque sua essencia não se destruiria, mas tambem não seria porque constaria de quatro ou de dous angulos. 0 mesmo poderíamos dizer das essencias das outras cousas. Mais. As essencias das cousas são as idéas archetypas existentes na mente de Deos, que antes de se determinar a crear as cousas concebeo como havia de crea-las no tempo, e de conformidade com essa concepção modelo, as creou; ora, as idéas de Deos são intrinsecamente immutaveis, porque são o mesmo Deos. Logo as essencias são intrinsecamente immutaveis.

30. Adverti porém que essa eternidade e necessidade que o espirito descobre nas essencias é mui diversa da eter nidade e necessidade de Deos, como a sombra é diversa do corpo. A eternidade que nosso espirito contempla nas *es seencias* é de ordem *intellectual,* a eternidade attributo de Deos, é de ordem *real.* Deos é eterno na *existencia* e em to das as suas perfeições absolutas, pelo contrario as essencias são contempladas como eternas quando *separadas* da *exis tencia* ê pela abstracção reduzidas ao estado de pura possi-

bilidade, ou de não repugnancia intrínseca; portanto sua eternidade é antes uma *negação* do que pura *affirmação;* a eternidade de Deos se concebe *positivamente,* como a posse completa e simultanea de uma vida a todos os respeitos immutavel. Distingue-se pois a eternidade de Deos da eternidade das essencias como o infinito se distingue do indeíinito, o real do possivel, a affirmação da negação. Semelhantemente se deve dizer da necessidade das essências relativamente á necessidade divina. A necessidade das essencias é simples participação da essencia infinita. A necessidade de Deos não se estende só a essencia, mas tambem a existencia ; a necessidade que contemplamos nas essencias só lhes compete quando separada da existencia.

E ainda assim o que dizemos só é applicavel ás essencias consideradas em abstracto, e não do modo concreto como existem nos indivíduos. Consideradas deste ultimo modo, é fóra de duvida que são mutaveis, assim como os seres em que residem; mas encaradas do primeiro modo não mudão, nem podem mudar, como demonstramos. Acaso muda a humanidade, essencia abstracta do homem, em seus predicados essenciaes porque Pedro ou Paulo muda?

31. Attendei bem para não confundirdes a essencia das cousas coma sua existencia, como fez Puffendorfio, quem seguindo Descartes, disse que Deos deo a cada ente a essencia que quiz. Certo que Deos creou livremente a todas as cousas, mas as essencias destas não as quiz livremente senão por necessidade, porque ellas são aquellas idéas archetypas da mente divina, ou a mesma essencia divina participada de diverso modo pelas creaturas, e Deos não quer livre, mas necessariamente a sua essencia. Por ventura poderia Deos dar ao homem a essencia do burro, de sorte que ficasse sendo homem? Não, porque então uma mesma cousa seria e não seria. O homem seria homem e seria burro, o que é contradictorio, e o contradictorio não póde ser feito. E possivel que na natureza não exista um só circulo, um só triangulo; mas supposto que algum exista, ha de necessariamente ser como o concebemos, e não póde ser de outra sorte; assim tambem é possivel que não exista o homem, a quem Deos livremente creou; mas dado que exista, será

sempre uma creatura racional, nascida para conhecer e amar a Deos; fazer cousa diversa não seria fazer um homem. (Vid. Bossuet, *Log.,* 1. I, c. XXXVIII.)

32. Dissemos tambem que as essencias são *indivisíveis.* E com effeito, não podem augmentar, nem diminuir, sem que fique destruída a noção da essencia determinada; isto é, ou o ente não tem a sua essencia, e neste caso não é, ou a tem cm toda a sua integridade. A essencia do animal consiste em que uma substancia seja dotada de vida e de sensibilidade; ora, tirai-lhe um desses característicos, por ex. a sensibilidade, e já não tereis um animal, mas uma planta; accrescentai-lhe outro, por ex. a razão, já não tereis um simples animal, mas um homem. As essencias convem integra e egualmente a todos os entes da mesma especie; a essencia do circulo convem egualmente ao grande e ao pequeno circulo, como a do homem convem assim ao mais sabio, como ao mais ignorante. Um circulo não é mais nem menos circulo do que outro, nem um homem mais ou menos homem do que outro. (Bossuet, l*oc cit.,* c. XXVIII.)

33. Quanto temos até aqui dito das essencias suppõe que nos as podemos conhecer; mas de facto as conheceremos? Esta questão tem sido suscitada na sciencia depois que Locke negou que conhecessemos as essencias *reaes* das cousas. O medico inglez distinguio as essencias em *nominaes* e *reaes;* chamou essencia real as propriedades fundamentaes, e os principios constitutivos das substancias, e nominal a que exprime somente as condições da noção ligada a um nome; a primeira procede da constituição real da substancia; esta é um simples producto do espirito que a designa com diversos nomes. Sustentou que só conhecemos as essencias nominaes, e que as reaes nos são totalmente desconhecidas.

34. Nem todas as essencias reaes das cousas nos são desconhecidas. Com effeito, se não conhecessemos nenhuma essencia real, nada absolutamente poderíamos saber das cousas; porque só podemos saber o que estas são pelo conhecimento de suas essencias, e desde então toda a nossa sciencia se reduziria a conhecer o nome das cousas. D'onde naturalmente dimana o scepticismo. De mais, se todas as

essencias reaes nos são desconhecidas, tambem o serão as differenças essenciaes do espirito é do corpo; e enfão não poderíamos conhecer o espirito como essencialmente distincto do corpo, se não pelas differenças *nominaes;* o que vale tanto como dizer, que não sabemos se o espirito differe essencialmente do corpo, ou se essa differença está só nos nomes com que os designamos. Como então teríamos certeza de que o espirito é realmente immaterial e immorlal? Locke precisara dessa conclusão para affrmar a sua duvida sobre se a materia poder ou não pensar, como o fez, e nós logo veremos.

É certo que muitas essencias reaes nos são desconhecidas, quem poderá explicar em que consiste a essencia de innumeros seres da creação? Assim o dispoz sabiamente Deos, para enfrear nossa soberba; pois se ignorando tantas cousas atrevemo-nos a nos levantar contra Deos, o que não fanamos se a mais alcançasse nossa sciencia? Mas de não conhecermos essas essencias, segue-se que absolutamente ignoremos os seres a que pertencem, e não os possamos distinguir? Os seres cujas essencias reaes nos são desconhecidas em si apresentão accidentes e propriedades tão differentes, que bastão para obtermos conhecimento certo dos mesmos seres. Vede as propriedades do ferro e da prata, do carvalho e da videira, do leão e do boi, e direi se a ignorancia de suas essencias reaes torna aquelles seres desconhecidos. Quando as differenças essenciaes nos são desconhecidas, temos as differenças accidentaes, mediante as quaes podemos certamente assegurar differenças substanciaes : *Quia essentiales verum differentix sunt ignotx frequentar, et innominatse, oportel interdum uti accidentalibus differentiis ad substandales differentias designandas.* (S. Th. *de Pot.,* q. 9, a. 2, ad. 5.)

35. Por mais de uma vez temos falindo da existencia e essencia dos entes como de cousas perfeitamente distinctas; ora, haverá com effeito entre uma e outra distincção real V E fora de questão que em Deos não ha nenhuma differença entre a sua essencia e existencia; porque Elle é o seu ser, e existe por sua mesma essencia, por isto é ente necessario. Mas quanto as creaturas que não existem por ne-

cessidade de sua natureza, é ponto subtilmente disputado entre os sabios, se ha distineção real entre sua essencia e existencia. Antes de pronunciar juizo nesta controversia, é necessario fallar da *distinção* e suas diffe-rentes especies, cujo conhecimento é importante em nossos todos.

56. Distincção é a negação de identidade : duas cousas são distinctas quando não são uma só e mesma cousa, ou quando não tem uma mesma essencia. Mas uma cousa pode não ser outra ou porque o ser de uma não é o da outra ou porque o nosso espirito as considera distinctas por algum motivo; no primeiro caso a distincção é *real,* no segundo é *racional* oa *logica.* Pedro è *realmente* distincto de Paulo, porque o ser de um não é do outro, independentemente da consideração de nosso espirito; o genero e a especie são distinctos *racionalmente;* porque em seu ser dependem de nosso espirito, f A distineção real póde ser de duas sortes: quando uma cousa não é a outra porque estão separadas ou o podem ser como Pedro e Paulo, o corpo e a alma. a distineção se chama *remi maior;* quando são distinctas só em razão do modo. por ser este diflerente da cousa em que existe, como se dá com a alma e o seu pensamento, o corpo e sua figura a distineção se diz *real menor,* ou simplesmente *modal.*

A distineção real pode tambem ser *numerica* e *especifica,* conforme distinguimos as cousas attendendo simplesmente ao seu numero, como a distineção entre Pedro e Paulo, ou considerando a sua essencia, e assim o homem distingue-se *especificamente* do bruto. A distineção especifica chama-se propriamente *dirersidode,* que se define a *não identidade de essencia entre varias cousas.* Assim como se chamão identicas as cousas que tem a mesma *essencia,* assim se chamão *semelhantes* as que tem a mesma *qualidade,* e *eauaes* as que tem a mesma *quantidade,* como o ensina S. Thomaz : UNMU *in subsíantia facit idem, unam in quantitate facit rquale. unam* ta *qualilate facit símile.* (SENT., L I, d. 19, q. 1, a. 1.) Por tanto identidade das cousas é a unidade da essencia das mesmas; semelhança é a conveniencia das cousas na mesma qualidade; egualdade e a conveniencia das cousas

na mesma quantidade. Ao identico se oppõe o *diverso,* ao semelhante o *dissemelhante,* ao egual o *desegual.*

A distincção racional ou logica é de duas especies; uma é puramente arbitraria, o espirito a forma sem ter um fundamento para faze-la, como quando distingue entre Cephas e Pedro, animal racional e homem; a esta chamavão os antigos distincção de razão raciocinante *distinctio rationis ratiocinantis.* A outra é a que o espirito faz em cousas simples mas que lhe offerecem fundamento para faze-la, pelos effeitos diversos que ditas cousas podem produzir, v. g. o trigo póde ser considerado como semente, como alimento, como corpo, etc, e Deos, como póde fazer diversas cousas, e contem eminentemente todas as perfeições, dá ao nosso espirito fundamento para considerar suas perfeições distinctas, posto que em *si* seja o um só e mesmo ser; a esta distincção chamavão os escholasticos virtual ou razão raciocinada, *rationis ratiocinatae.* (S. Th. *Sent.,* 1.1, d. 33, q. 1, a. 5.)

37. Agora podemos dizer que nas creaturas a essencia distingue-se realmente da existencia. Com effeito, se a essencia não se distinguisse da existencia, a creatura existiria por essencia ou a sua existencia seria essencial, o que é impossível, por ser proprio da creatura ter o ser accidentalmente e por participação. Demais a essencia de cada creatura, é por si, ao passo que a sua existencia é por outra causa, do contrario a creatura não seria creada, o que repugna. 0 senso commum, pela maneira vulgar de fallar, confirma nossa opinião. Tratando de uma cousa, perguntamos o que é esta cousa ? Ella existe? São duas perguntas perfeitamente distinctas; com a primeira nos propomos saber, qual é a *essencia* da cousa, com a segunda se essa essencia tem *existencia* actual. A idéa de essencia nos representa o que a cousa deve ser por sua natureza quando for, a idéa de existencia o que é actualmente existente. Posso affirmar a essencia do triangulo dizendo que é uma figura limitada por tres linhas rectas, e ao mesmo tempo dizer : não ha triangulo; quando houver ha de 'ser com aquella essencia. Por consequencia o espirito tem um *fundamento real* para distinguir a existencia da

essensia : logo essa distincção não é puramente ideal ou logica.

58. Póde-se dizer : tuas a existencia sem a essencia desapparece, como a essencia sem a existencia fica um ente simplesmente possível e não existente: logo as duas cousas são identicas. Não, da inseparabilidade de duas cousas não se póde concluir a sua identidade. A extensão é inseparavel do corpo; e por isto diremos que aquella é a mesma cousa que este? Separada a alma do corpo humano, desapparece a essencia do homem; d'ahi inferiremos que a alma e o homem são uma mesma cousa ? 0 movimento não pôde existir separado do corpo; e por isto havemos de dizer que não ha distincção real entre o corpo e o seu movimento? Fique pois assentado que na creatura a essencia distingue-se realmente da existencia. De que especie seja essa distincção real facilmente se colhe do que dissemos tratando das distincções; temos aqui propriamenle uma distincção real maior.

LIÇÃO XX

DA CAUSALIDADE DO ENTE, **OU DAS CAUSAS.**

Summario. — .39 O que é a causa. — 40. Como se distingue do principio e do elemento. — 41. Differença entre **a causa** primeira, absoluta, e as causas segundas, relativas. — 42. Texto de Balmes. — 43. Existem quatro generos de causas. — 44. Diversas especies de causa efficiente. — 45. O occasionalismo. — 46. Refutação desse systema. — 47. Causa final. — 48. Varias sortes de fim. — 49. Existencia das causas linaes. — 50. Importancia da causa final. — 51. Utilidade de seu estudo.

39. Chama-se causa a toda substancia que produz por influxo proprio um ser dislincto de si ; a este se dá o nome d«i *effeito.* Dons caracteres acompanhão a verdadeira causa, 1° obrar a substancia por influxo proprio, 2° ter. o effeito produzido um ser distincto do ser da substancia causa.

40. Por esse modo a causa distingue-se do *elemento* e do *principio,* com os quaes poderia confundir-se. Por quanto elemento de uma cousa é aquillo que a constitue *intrinse-*

comente, e o ser da causa longe de ser intrínseco ao effeito, é dislincto delle; e o principio e aquillo de que procede uma cousa de *qualquer modo*, ou seja por relação de simples precedencia, ou de successão. A noção de cousa expressando tambem relação entre duas cousas, faz todavia o ser de uma *dependente* do ser da outra ; o que não succede com o principio. D'aqui se segue que o principio é mais extenso do que a causa, e esta mais do que elemento, por consequencia toda causa é um principio, mas todo o principio não é causa, como diz S. Thomaz : *Principium communius est quaa causa, sicut causa communius quam elemenlum.* (I p., q. 53,a. l,ad. 1.)

41. A noção que temos dado da causa pode até certo ponto ser entendida assim da causa primeira, Deos, como das causas segundas, as creaturas: mas convem desde já notar as differenças que existem entre aquella e estas causas. A razão de causa *absoluta* só existe em Deos, porque só a sua causalidade (influxo actual da causa) tem força e independencia absoluta relativamente a qualquer effeito ; ao passo que toda causa segunda só o é de modo *relativo,* e sua causalidade involve necessariamente alguma dependencia, se não de outra causa segunda, pelo menos da causa primeira. 0 philosopho hespanhol Balmés, a quem mais de uma vez temos citado, e havemos ainda de citar nessas lições, desenvolva egregiamente a disparidade existente entre a causa absoluta e as causas relativas. Reparai em sua lucida exposição.

42. Para completar o caracter da causa absoluta, diz, são indispensaveis duas condições : 1ª a *necessidade* da existencia de A. para a existencia de B. 2ª que seja *bastante* a existencia de A. para que possa existir B., sem necessidade de mais cousa alguma. Estas condições se podem formular nestas proposições : Se B. existe, A. existe. Só a existencia de A. basta para que possa existir B. Quando entre dous objectos se acha tal relação que torne simultaneamente verdadeiras essas duas proposições, ha relação de causalidade absoluta... Todos os phenomenos connexos em successão de tempo de um modo necessario e em ordem fixa perdem a relação de causas e effeitos, se não se lhes attribue

alguma cousa nova que legitime a applicação dessas idéas, pois ainda quando a ordem constante autorise dizer que se apparecer A. apparec[illegible]e logo C. e logo D. e assim successivamente, com tudo não podemos dizer que com a existencia A. existe quanto basta para a de [illegible]m ao de B. para a de C.; já que suppomos fora da se[illegible]uma cousa que deve contribuir como condição indispensavel. A proposição se B. existe, existe A., é verdadeira quanto a causa necessaria é livre; a segunda tambem é applicavel a essas duas especies de causa. Mas cumpre notar que a proposição não diz que se A. existe, existirá B., senão que a existencia de A. basta para que possa existir B. Se dado A. se desse necessariamente B., a causa seria necessaria, porém se dado A. só se dá o sufficiente para a existencia de B., a causa fica livre, pois não se affirma a existencia de B., mas só a possibilidade da existencia. Appliquemos esta doutrina a causa primeira. Se o mundo existe, Deos existe: proposição absolutamente verdadeira. Se Deos existe, o mundo existe, proposição absolutamente falsa, porque existindo Deos o mundo podia não ter existido. Se Deos existe o mundo póde existir, isto é, com a existencia de Deos ha o sufficiente para a possibilidade da existencia do mundo, é uma proposição verdadeira, porque no ser infinito se funda a possibilidade dos seres finitos, e nelle se acha o poder sufficiente para dar-lhes a existencia, se assim o quizer por sua livre vontade. (*Philosoph. fund.*, l. X, c. [illegible])

43. Ha quatro generos de causa, *material*, *formal*, *efficiente* e *final*. Com effeito, mostra a observação que quatro cousas concorrem para a producção de outra que não era: 1° a acção do agente que produz, e a causa *efficiente*, 2° a materia sobre que ella opera, é a causa material, 3° a realidade produzida na materia, é a causa *formal*, 4° aquillo a que por ultimo se propoz a causa efficiente, é a causa *final*. Um exemplo indicará bem esses quatro generos de causa. O esculptor que converte um pedaço de marmore em estatua é causa efficiente desta; o marmore que lhe serve para esse effeito é causa material; o conjuncto de linhas e disposição que determinão no marmore a representação de tal personagem, é causa formal; por ultimo a recompensa,

qualquer que seja, que o esculptor leve em vista fazendo sua obra, é causa final. Entretanto é á causa efficiente que ordinariamente se da o nome de causa. Só das causas effi-ciente e final fallaremos nesta lição.

44. A causa efficiente se subdivide em varias especies:

1º Efficiente *por sua natureza* ou *por accidente;* aquella é a que por sua natureza é destinada a produzir o effeito, como o estatuario, sem o qual não se faria a estatua; ser o estatuario este ou aquelle é fortuito e *accidental.*

3ª É *principal* ou *instrumental;* principal e a que obra por virtude propria, como o fogo; instrumental a que obra por virtude estranha, como o martello ou a penna.

3" É *proxima* ou *remota;* aquella produz o effeilo sem intermediario, esta por meio de outras causas.

4" E *necessaria* ou *livre;* aquella obra por força da natureza, esta por eleição.

5" £ *total* e *adequada* se produz todo e effeito, ou *parcial* e *inadequada* se só produz parte do mesmo. Se um só cavallo-puxa o carro, é causa total do movimento do mesmo, se puxa com outro ambos são causas parciaes.

6ª Ê *physica* ou *moral;* causa efficiente physica é a que obra sobre uma materia bruta, ou sobre ura ser intelligente sem que o effeilo dependa da liberdade deste, como o calor, o frio e a fatiga sobre o nosso corpo, causa moral é a que obra sobre a intelligencia sem tirar a liberdade, como o exemplo, o conselho, a exhortação, a ordem.

7º E *unívoca* ou *equivoca;* esta pode produzir effeitos de natureza differente da sua, como o sol em relação ao que por sua virtude se gera; aquella só produz effeitos da mesma natureza que ella, como o cão que só gera cão. Deos porém nem é causa equivoca das creaturas, nem unívoca, mas *analogica,* porque as creaturas são semelhanças imperfeitas de Deos, por certa analogia.

8.ª Finalmente é *primeira* ou *segunda.* Causa efficiente primeira é aquella que em sua acção não depende de nenhuma outra causa; a causa segunda pelo contrario depende em todas as suas acções da causa primeira: Deos ó causa primeira, todas as creaturas são causas segundas.

45. É inquestionavel a existencia da causa primeira effi-

ciente. Se existem causas segundas, ha de existir por força uma causa primeira. Mas as craaturas ou as causas segundas são realmente causas effecientes? Cerfos philosophos antigos negarão toda actividade aos seres creados, sustentando que a causalidade efficienle só compete ao ser infinito. Este funestíssimo erro foi reproduzido por certos philosophos modernos, entre os quaes sobresahe o nome do P. Malebranche. Dizia elle que a creatura nada faz , e só Deos faz tudo, não sendo as creaturas mais do que *occasiões* que incitão Deos a produzir nellas estes ou aquelles effeitos. D'ahi veio chamar-se a esse systema *occasionalismo,* e a seus sectarios *occasionalistas.* Dividem-se estes em duas ordens; uns, chamados *rígidos,* negão a causalidade a todas as creaturas, quer espirituaes, quer corporaes; outros, ditos *moderados* só a negão aos seres materiaes.

Se ha uma doutrina contraria ás affirmações fundamentaes e constantes da antiga sciencia christã, é certamente a de Malebranche, substituindo o occasionalismo á causalidade efficienle das creaturas. S. Thomaz unanimemente reconhecido por sua respeitosa moderação em impugnar as opiniões de seus adversarios, não obstante falia com dureza dessa opinião, a que, chama *necessidade.* Acerca dessa questão, diz elle, existem tres opiniões, a primeira das quaes estabelece que Deos obra todas as cousas immediatamente, de sorte que nenhum ser, excepto Deos, é causa de cousa alguma; e até chega a dizer que não é o fogo que aquenta, senão Deos, nem a mão é movida pelo homem, mas que é Deos quem a move, e assim do mais. Mas essa affirmação é pura necessidade, *sed hec positio stulta est,* porque destroe a ordem do universo, tira ás naturezas sua propria operação e destroe o juizo do senso commum. *{Sent.,* 1.II, d. l,q. 1, a. 4.)

Em primeiro lugar se as creaturas não fossem causa de suas operações desappareceria a liberdade humana. De facto, se a alma humana nada faz, e só Deos é quem obra nella, torna-se completamente passiva; ora, para que haja liberdade é preciso que a vontade por si mesma se determine ; e como se determinará se não obra por si ?

S. Thomaz demonstra com razões concludentes que a dou-

trina occasionalista é confraria á sabedoria, ao poder e á vontade divina. 1° Não ha certamente signal de sabedoria em dar o sabio ás suas obras cousas inuteis; ora se as creaturas nada obrão e só Deos faz tudo nellas, inutilmente destinou as mesmas creaturas para produzir taes ou quaes effeitos, dando-lhes faculdades que parecem ser destinadas para produzir esses mesmos effeitos. Portanto o occasionalismo contraria a sabedoria divina. 2º É pela perfeição do effeito que podemos julgar da perfeição da causa. Desconhecer pois a perfeição das creaturas é desconhecer a perfeição do poder divino. Ora, a opinião que combatemos enfranquece muito a perfeição da creatura, porque lhe tira lodo poder de obrar : logo contraria o poder divino. 5º Deos communica a sua bondade ás creaturas dando-lhes poder para obrarem; ora o bem se torna commum a muitos, se passa de uns a outros, e para isso é preciso que tenhão o poder de obrar, mas se não tem esse poder, o bem fica concentrado nelles. Por tanto negar ás creaturas acção propria, é derrogar a bondade divina. Emfim, se as creaturas são privadas de acção, desapparece a ordem reciproca das mesmas, porque os seres que tem naturezas diversas, só se harmonisão formando a unidade da ordem pela acção uns sobre outros.

Portanto a causalidade de Deos não exclue a das creaturas ; e se Deos serve-se do ministerio das mesmas no exercício de sua causalidade absoluta, não é porque o poder divino seja insufficiente, senão porque a ordem da sabedoria divina quiz que muitos effeitos dependessem da cooperação de outras causas, afim de communicar ás creaturas a dignidade de ser causa. (Lede *Sum. cont. gent.*, 1. III, e. 69, e *Sum. theol.l* I p., q. 103, a. 6.)

47. Fim ou causa final é aquillo por que alguma cousa se faz, ou aquillo por que a causa efficiente opera.

48. O fim tem varias divisões; divide-se 1º *em proximo* e *remoto* ou *ultimo;* proximo é aquelle que se intenta immediatamente por si ; remoto é o que se intenta mediatamente por outros fins; 2º *em principal* e *secundario;* 3º em fim da obra e fim do operante, o primeiro é aquillo a que se dirige a operação do agente, o segundo é aquillo que o agente in-

tenta, a indicação das horas é o fim da obra do relojoeiro, o relogio; o lucro é o fim de relojoeiro.

49. Alguns philosophos antigos e modernos como Demo crito, Epicuro e Spinoza tem negado as causas finaes; ou tros como Bacon e Descartes, sem negarem essas causas, proscrevem o seu estudo sob o despropositado pretexto de que Deos não nos deo a conhecer o fim que se propoz creando os seres, e nem os podemos investigar.

Quanto a existencia das causas finaes ella è indubitavel a qualquer que se observe por um momento. Em todas as nossas acções deliberadas nos propomos a um fim; não ha homem que obre por obrar. Os seres que não gozão de conhecimento e liberdade tambem proseguem um fim por suas operações, com a unica differença que os seres racionaes se dirigem para o fim conhecendo-o, assim como conhecem a relação dos meios com o fim, ao passo que os irracionaes são dirigidos para o fim por indicações naturaes recebidas de Deos. (Sum. *theol.,* i, 2, q. 1, a. 2.)

A razão nos convence de que todos os seres obrão por causa de um fim. Com effeito, todos os entes tendem para certas acções, e produzem effeitos determinados; ora, se não tivessem um fim, mas obrassem ao acaso, nunca produzirião aquelles effeitos; porque então estarião índifferentes a todos os actos, sem haver nenhuma razão para produzirem de preferencia este ou aquelle effeito. D'onde dizer excellentamente S. Thomaz : Si *agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis agirei hoc, quam illud. Ad hoc ergo ut determinatum effectum producat necesse est quod deíerminetur ad aliquid cartum, quod habet rationem fiais. (Sum. theol.,* 1. 11, q. 1. a. í.)

50. Não só o fim é uma verdadeira causa, porque deter mina -o ser a produzir effeitos determinados, mas até é a primeira na ordem das causas, tanto assim que em desapparecendo ella, nem a causa efficiente opera, nem a for ma é produzida, nem a materia recebe dita fórma. E certo que o fim é a derradeira cousa a que o agente attinge com a sua operação, mas se repardes vereis que esse mesmo fim é a primeira cousa que o agente intenta, e por causa do

qual se determina; d'onde a maxima : *Finis primus in intentione, ultimus in executione.*

51. Por consequencia se Deos em sua infinita sabedoria deo um destino a cada ser, e dotou-o de faculdades proporcionadas á consecução deste destino, não é estudo inutil investigar o fim das cousas, como pretenderão Bacon e Descartes. Pelo contrario é estudo mui proveitoso e digno da razão humana; pois com elle melhor aprofundamos o conhecimento da natureza e faculdades dos seres, assim como o destino das mesmas, e conhecendo as intenções de Deos sobre os seres melhor saberemos nos conformar com aquellas intenções, admira-las e bemdize-las.

LIÇÃO XXI

DO ENTE POSSÍVEL OU DA POBILIDADE DAS COUSAS.

SUMMARIO . — 52. O que £ possibilidade. — 53. Possibilidade absoluta e relativa. — 54. Possibilidade physica, moral e hypothetica. — 55. Conhecimento da possibilidade. — 56. Se ha entes puramente possíveis; tres opiniões. — 57. Ra entes meramente possíveis. — 58. A razão da possibilidade não é o poder de Deos. — 59. A possibilidade não se funda na vontade de Deos. — 60. De que modo Deos é fundamento da possibilidade. — 61. Notavel texto de S. Tbomz. — 62. As ideas archetypas essencia dos possíveis.

52. Dissemos que todo ente actual, antes de existir, *podia* existir; d'aqui se infere que possibilidade em geral é aquella aptidão ou capacidade que uma cousa tem de ser ou existir.; Chamamos possível ao que póde ser.

53. Essa aptidão póde ser considerada ou em relação com os caracteres essenciaes da cousa, os quaes podemos conceber unidos sem repugnancia; ou relativamente a uma causa capaz de produzir a cousa. Considerada do primeiro modo, a possibilidade se chama *intrínseca* ou *absoluta,* e se define *a não repugnancia dos caracteres de uma cousa;* considerada do segundo, diz-se possibilidade *extrínseca* ou *relativa,* que é a *aptidão que o ser possível tem de existir desde que a causa lhe der existencia.* Possível intrínseco é portanto tudo aquillo

que era seu conceito não involve nenhuma repugnancia para existir actualmente; e pois a possibilidade intrínseca se constitue pela não exclusão reciproca dos attributos essenciaes de uma cousa. V. g. se concebemos o triangulo como uma figura resultante de tres linhas que se tocão por seus extremos, temos um ente intrinsecamente possível, porque a união desses conceitos não implica contradicção ou repugnancia. Mas se o queremos conceber como figura circular temos um *impossível* intrínseco, porque esses dous conceitos repugnão ; pois attribuindo ao conceito de triangulo o conceito do attributo do circulo destruímos a sua essencia, e o concebemos como destruído pelo não ser, isto é, o nada, que certamente não tem nenhuma aptidão para existir.

A possibilidade extrínseca é toda dependente de uma força capaz de fazer passar o ente do estado de pura possibilidade intrínseca ao estado de existencia actual. Muitas cousas que são extrinsecamente impossíveis para as crea-turas são possíveis a Deos : *Quae impossibilia sunt apud ho-mines, possibilia sunt apud Deum.* (Lucas.)

54. A possibilidade extrínseca se subdivide em *physica* e *moral* e h*ypothetica.* Physica mente impossível é aquillo que não póde ser feito em vista das leis que Deos estatuto para a natureza physica, como é que o fogo não queime. Moral mente impossível é aquillo' que, attentas as regras da prudencia e o curso regular das cousas, não pode ser feito, como è que não existão escandalos. Hypolhetícamente impossível é aquillo, que, dada certa circumstancia, não póde ser feito, como é que, João ande, dada a hypothese de estar assentado. 0 contrario do impossível physico pôde reali - sar-se por vontade de Deos, uma vez que queira obrar sobre as leis que livremente estatuio. Semelhantemente a respeito do contrario do moralmente impossível, que lambem absolutamente póde realisar-se. Aqui tratamos só da impossibilidade intrínseca ou absoluta.

55. Como porém conhecemos a possibilidade absoluta ? Pela simples intuição ideal. Contemplando as idéas o espi rito vê que umas pódem compòr-se com outras, e que outras repugnão entre si : V. g. Comparando a idéa de monte com a idéa de ausencia ou presença de valle, immediatamente o

espirito vê que póde se conceber o monte com o valle subjacente, mas não o monte sem o valle. No primeiro caso a noção de monte como ente persiste, no segundo é destruída pelo não ente que a contraria ; alli temos o possivel, aqui o impossível. Mas quanto a possibilidade extrinseca ou relativa, esta só póde ser conhecida pelo conhecimento de causa capaz de realisa-la ; e porque sabemos que o poder de Deos é infinito, por isso deduzimos que todas aquellas cousas que são intrinsecamente possíveis, são a respeito de Deos, extrinsecamente possíveis. Mais não assim a respeito das cousas creadas cujo poder é limitado.

56. Sobre o ponto de que estamos tratando muitas e difiiceis questões suscitão os metaphysicos. Querem uns que não existão entes puramente possíveis, e que tudo quanto Deos póde fazer, tem já existido, existe, ou tem de existir, isto é, seja passado, presente e futuro; d'onde a these o *puramente possivel é impossível.* Outros assignão o poder divino como fundamento da possibilidade e dizem que possivel é sómente aquillo que Deos póde fazer, e que esta fora dê seu poder é impossível. Pretendem alguns outros que não é o poder, mas a vontade de Deos que é o fundamento da possibilidade; de sorte que se ha cousas possíveis, e outras impossíveis é porque Deos quiz que umas fossem possíveis e outras impossíveis, e consequenlemente que se Deos quizesse de outro modo as cousas intrinsecamente impossíveis serião possíveis. (Lede Leibnitz, *Ens. de theodícéa,* p. II, §§ 169 e seg.)

57. Contra as tres mencionadas opiniões temos razões solidas. Em primeiro lugar dizemos que ha entes puramente possíveis, que não existirão, não existem, nem jamais existirão. Com effeito, se não ha entes puramente possíveis, Deos já fez tudo quanto podia fazer, e por consequencia o seu poder divino está limitado; d'onde legitimamente se pôde inferir que esse poder não é infinito, já que o infinito não pôde ser limitado. Ora, o poder de Deos é infinito, como o proprio Deos : logo Deos não fez tudo quanto podia fazer; logo ha entes puramente possíveis. Como dizer, por ex. que todos os romances que se podem imaginar existem realmente no presente, ou hão de ainda existir em alguma

parte do universo? Não, diz Leibnitz, é innegavel que romances como os de Scudery ou como a Octavia são possíveis. *(Loc cit.,* §173.) Demais, todo poder perfeito pôde extender-se a tudo o que póde ser seu effeito, v. g. o artista perfeito pôde fazer tudo o que está comprehendido na sua arte; ora, o poder divino é infinitamente perfeito, e seu effeito proprio é o ser: logo pôde extender-se a tudo o que não contradiz a noção do ente. Mas só aquillo que implica contradicção repugna a noção do ente : logo Deos pôde fazer tudo o que não implica contradicção. Ora, muitos entes que não existem na creação, se existessem, não implicarião contradicção, por ex. se o numero, volume e distancia das estrellas e de outros corpos fossem dispostos em differente ordem, não apresentarião nenhuma contradicção; essas cousas poderião pois ser feitas por Deos, e por consequencia são absolutamente possíveis.

58. Quanto ao fundamento da possibilidade, ou a razão precisa de serem uns entes possíveis e outros impossíveis, não é por certo o poder divino. Com effeito, se a possibilidade intrinseca procedesse da omnipotencia divina, diríamos que Deos é omnipotente porque pôde todas aquellas cousas que são possíveis ao seu poder, e então tanto valeria dizer isto, como dizer que Deos é omnipotente, porque pôde tudo o que pôde; mas isto é um circulo vicioso, que se resume assim: as cousas são possíveis, porque Deos as pôde, e elle as pôde, porque são possiveis. De sorte que quando nos perguntassem, v. g. porque é impossível a creação de um homem irracional? Deveríamos, conforme essa doutrina, responder; porque Deos não pôde crea-lo desse modo; e se reperguntassem, porque não pôde assim crea-lo, havemos de dizer : porque isto é impossível. Pôde dar-se mais palmar petição de principio?

Partindo da noção que demos da possibilidade interna, responderíamos com mais philosophia á questão proposta dizendo : Deos não póde crearum homem irracional, porque ha repugnancia intrínseca entre os dous conceitos de homem e de irracional, sua união não pôde ser a razão de ente, é o nada, e o nada não pôde ser termo da omnipotencia divina; alias Deos seria omnipotente porque pôde fazcr o nada, o

que é evidentemente absurdo. Só o não ente, diz S. Thomaz, se oppõe a razão de ente, aquillo pois que repugna a essencia do possível absoluto, que involve em si mesmo o ser e o não ser, é o que não, está sob o poder de Deos, não por defeito desse poder, senão porque não tem a razão de factível ou produzivel. Contra a razão de ente, diz em outra parte, está em primeiro lugar o que tira ou destroe a razão de ser, a qual se destroe por seu contrario, como a razão ou natureza de homem se destroe por aquillo que é contrario do homem ou á alguma de suas partes principaes; ora, o que é contrario ao ser é o não ser, logo Deos não póde fazer que uma cousa seja e não seja ao mesmo tempo... A remoção de qualquer dos princípios essenciaes de uma cousa, leva comsigo a destruição da mesma: logo assim como Deos não póde fazer que uma cousa seja e não seja ao mesmo tempo, assim tambem não póde fazer que falte a uma natureza algum de seus princípios ou partes essenciaes, permanecendo a dita nalureza, como por ex. que o homem não tenha alma. *(Sum. theol.,* I p., q. 25, a. 3, e *Sum. cont. gent.,l.* XXI, c. xxv.)

59. Se não é do poder de Deos que depende a possibilidade das cousas, será de sua vontade, isto é, certas cousas serão possíveis e outras impossíveis, porque Deos quer que o sejão? Assim pensava Descartes, que consequente com sua opinião sobre a mutabilidade das essencias (art. 29) affirmou que a possibilidade das cousas depende da vontade de Deos. Essa opinião é absurda e irracional; por quanto se a possibilidade absoluta depende da vontade de Deos este poderá fazer que as cousas impossiveis com impossibilidade absoluta, cujos conceitos repugnão deixem de ser impossiveis. V. g. Deos pôde fazer um homem pedra, ou um triangulo sem tres angulos : logo poderá fazer que uma cousa seja e não seja ao mesmo tempo; o que como precedentemente vimos é impossível. Gomo uma natureza cujo conceito i*nclue* essencialmente a racionalidade, como é o de homem, se poderá compôr com outro, a de pedra, cujo conceito *exclue* essencialmente essa racionalidade? Se Deos podesse fazer tal produziria ura ser que seria homem e não homem, ou como diz S. Thomaz, Deos produziria uma

cousa que implica afirmação e negação ao mesma tempo o que não está sob o poder de ser algum, porque a affirma-ção e a negação de noa mesma cousa não póde ter a razão de ente sem a de não ente, listo ove o ser destroe o não ser. e o não ser o ser, e portanto não pode ser termo de nenhum poder. A opinião de Descartes arrama completamente, como acabamos de ver. a principios de contra-dicção e consequentemente toda a certeza, toda a scien-cia , tirando á razão humana sua lei primordial.

Essa opinião ê tambem contraria ao testemunho da senso commum. Porquanto, cada qual guiado só pela natureza quando investiga se tal cousa ê ou não possãvel, não aban dona idea da cousa para recorrer â vontade divina, mas pelo contraria altendendo bem para a idea da dita cousa, observa se nella existem elementos esseaciaes coatradicto-rios ou não. Não è portanto da vontade divina que depende a possibilidade das cousas, mas da ausencia de repugnancia de seus termos.

60. Mas se a possibilidade intrínseca não depende nem do poder, nem da vontade de Deos, seguir-se ha que não tem de modo nenhum a Deos por fundamento? Não. a possibilidade da cousa ê ente. pois a entendemos, e podemos sobre ella raciocinar, e o nada não póde ser objecto nem da intellecção, nem do raciocínio. Portanto ha de par forca depender de Deos. que ê o Ente absolutamente primeiro. Sem Deos. diz Leibnitz, não so não haveria nada existente, mas nem sequer haveria nada possível. Toda reahdade deve estar fundada em uma cousa existente, LEc. cif.. 184)

Conforme o nosso modo de entender distinguimos em Deos a essencia, e as perfeições que são como consequencias da essencia, a qual é como fonte e raiz das mesmas perfeições; assim o entendimento que conhece ou tem as ideas, e vontade que quer o conhecido, a e pode que torna efficaz essa vontade reaiisando as ideas, são perfeições que dimanão da essencia. A essencia divina ê portanto a fonte primordial do entendimento, da vontade e do poder divinos. Deos não podendo detenninar-se por sua vontade a lazer uma cousa, nem pelo seu póder tornar efficaz essa vontade sem conhecer antes a dita cousa, segue-se que o

acto do entendimento divino precede ao de sua vontade e poder, aliás Deos obraria de ura modo cego, sem saber o que quer : *Quia mundus non est casu factus, sed est factas a Deo per intellectum,* diz S. Thomaz, *necesse est, quod in mente divina sit forma (vel idea) ad similitudinem cujus mundus est factus.* (I p., q. 15, a. 1.)

Estabelecida essa distracção dizemos que a possibilidade intrínseca das cousas funda-se *proximamente* no entendimento divino e *remotamente* na essencia divina. Com effeito, dissemos que a possibilidade não è o nada; ora tudo o que ha de ser feito, funda-se no entendimento do artista, pois nenhum artista propõe-se a realisar uma obra sem ter antes formado no entendimento a idéa do que vai fazer; mas os possíveis não são outra cousa que seres creaveis, logo fundão-se no entendimento do Creador supremo. D'onde veio dizer o citado Leibnitz que o entendimento de Deos é a região das verdades eternas ou das idéas, d'onde procedem, e sem o qual não haveria nenhuma realidade nos possíveis, e não só nada existiria, mas até nada seria possível.

Mas por outro lado a ordem mental é precedida pela ordem real, na qual se baseia, logo na concepção das idéas das cousas que elle ha de produzir deve fundar-se em alguma realidade existente que seja como o germen e principio das mesmas idéas. Portanto quando Deos vê de toda a eternidade os possíveis devia contemplar algum objecto existente e real com o qual os possíveis tivessem relação. Mas que objecto seria este, existente *ab aeterno,* e de cuja contemplação, tirou Deos o conhecimento das outras cousas? Outra não podia ser senão a mesma essencia divina. Por consequencia os possíveis procedendo do entendimento divino como de sua fonte proxima, procedem da essencia de Deos como de sua fonte remota. Exactamente diz pois o grande Leibnitz : « *Etenim opus est, ut si quid realitatis in essentiis, aut possibilitatibus, aut potius in veritatibus seternis fuerit, hsec realitas fundetur in aliqua re existenti et actuali, et consequenter in existentia. Entis necessarii, in quo essentia includit existentiam et in quo sufficit esse possibile ut sit actuale.* » *[Princip. Philosophiae,* § 40.)

61. Para tornar mais concebível essa sublime doutrina

attenda mos para as seguintes palavras de S. Thomaz: Deos conhece a sua essencia perfeitamente, por isto a deve conhecer sob todas as relações em que póde ser conhecida. Ora, ella lhe é conhecivel não só quanto a sua existencia propria e real, isto é, como necessaria e infinita, mas tambem quanto a capacidade intrinseca de ser imitada; em outros termos, em quanto innumeraveis outras existencias distinctas e differentes delias, participão de sua natureza por modo de semelhança, pois desde que uma creatura existe, participa de algum modo da semelhança divina. D'aqui se segue que Deos conhecendo a sua essencia forma o conceito dos diversos graus de realidade, mais ou menos perfeita, sob que será possível que sua essencia seja imitada e representada fora de si. Esses diversos graus de realidade assim concebidos, isto é, essas differentes razões percebidas por Deos, são precizamente os typos, os exemplares, as idéas e termos de sua intelligencia divina. (I p., q. 15, a. 4.)

As idéas divinas presuppoem e fundão-se, como vedes, na essencia infinita, e são a mesma essencia era quanto conhecida ou entendida por Deos como exemplar e semelhança de todos os entes possíveis. Isto ensina S. Thomaz nestes termos : Deos obrando todas as cousas por meio do entendimento, produz tudo á semelhança de sua essencia, por cuja razão sua essencia é a *idéa* das cousas; não precisamente em quanto essencia, senão em quanto conhecida. *(Deverit.,* q. 3, a. 2.)

62. Fique pois assentado que as idéas archetypas exprimem a essencia dos possíveis, e nellas percebe Deos os mesmos possíveis, como o architecto na idéa que forma do edifício vê a possibilidade do mesmo; é conforme essas idéas que Deos depois crea as cousas. D'ahi aquellas magnificas palavras dirigidas a Deos por Boecio: Tudo o que fizestes, Senhor, o fizestes segundo um modelo celeste; estebello mundo o conhecestes em uma idéa ainda mais bella a qual vos servio de prototypo.

.... Tu ainda superno
Duas ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerais, similique ab imagine formans.

LIÇÃO XXII

DO ENTE GREADO E INCREADO, OU DA CREAÇÃO.

Summario . — 65. Importancia do objecto desta lição. — 64. Tres hypotheses para explicar a creação. — 65. 0 que c creação em sentido proprio. — 66. Prova. — 67. Falsa interpretação do axioma *ex nihilo nihil.* — 68. Razão apparente da difficuldade da crcação. — 69. Cousas imaginaveis e cousas concebíveis. — 70. Preexistencia das idéas divinas. — 71. Theoria de Cousin sobre a creação. — 73. Falsidade dessa theoria. — 75. Se a crea-tura póde ser aniquilada ou reduzida ao nada.

63.O pantheismo, um dos erros mais communs na philosophia, tem a sua raiz na inexacta noção da creação, e não é mesmo outra cousa que a negação do acto creador; e ainda mais, no sentir de graves autores, como Bossuet, todos os erros em materia de philosophia tem sido sempre a consequencia da negação do dogma da creação. Convem portanto expor a verdadeira doutrina acerca de um assumpto de tanta transcendencia, e que serve de objecto ao primeiro artigo do Symbolo de nossa fé.

64. Só tres hypotheses são possíveis para explicar a creação: ou o mundo é uma emanação da substancia divina *(pantheismo),* ou é um producto de Deos obrando sobre uma materia preexistente e eterna *(dualismo)* ou finalmente Deos o tirou do nada *(creação).* Deixando a demonstração do absurdo das duas primeiras hypotheses para quando estudarmos a Theologia natural, por ora só trataremos da creação.

65. Creação é a producção de uma substancia nova do nada ; crear é dar o ser a uma substancia que antes não era: *Creatio est productio entis ex nihilo.* Duas cousas requer a creação de uma substancia : 1° uma causa efficiente da qual procede o acto de produzir, 2° a não existencia de uma materia preexistente d'onde proceda a substancia creada. Por aqui se distingue a creação de simples acto de gerar, produzir ou fazer uma cousa, no sentido ordinario destes termos. No acto da geração, como no de fazer e produzir

não se dá producção de uma substancia nova, mas somente a producção de qualidades, ou modos e fórmas novas, e consequentemente aquelles actos suppõem a existencia da materia ou substancia gerada feita ou formada. Assim ao passo que as creaturas, e particularmente o homem, podem fazer esta ou aquella obra, dispondo materias preexistentes, crear em sentido preciso só é proprio de Deos, porque somente elle póde dar o ser a uma cousa sem necessidade de materia alguma preexistente, o que constitue propriamente o acto de crear : *Nihil est aliud creare qumn absque materia prxjacente aliquid in esse producere. (Cont. yent.,* 1. II, c. 16.) D'ahi vem que se as creaturas podem ser causa de um cffeito *secnndum fieri.,* isto é, ser causa de que tal materia adquira esta ou aquella fórma, só Deos póde ser causa de um effeito *secundum esse,* isto é ser causa não só da fórma da cousa, mas tambem de seu ser.

66. A verdade dessa doutrina se póde demonstrar com varias razões; que nos baste dar uma. Se Deos é causa do um effeito, ou preexiste alguma cousa a este effeito, ou não; se nada preexiste, subsiste a affirmação que Deos produz o effeito sem necessidade de que preexista alguma cousa fóra delle; se alguma cousa preexiste, ou havemos de ir ao infinito, o que é impossível quando se trata de causas materiaes, ou havemos de chegar a uma cousa material, que não presupponha outra, a qual certamente não póde ser Deos; alias Deos seria a materia de alguma cousa. Tambem não pôde essa causa ser cousa distincta de Deos, de cuja existencia Deos não seja causa, porque tudo o que é vem de Deos. *Nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis tolius esse.* Per consequencia Deos não necessita da materia preexistente, *ex qua operatur,* 'na producção de seus effeitos.

67. Fundados no axioma ix *nihilo nihil fit* os materialistas antigos e modernos tem contestado a doutrina da creação *ex nihilo.* Terião razão se pelo termo *nada* entendessemos a causa do ser porque o nada nada póde produzir, todo effeito suppõe uma causa real; e tambem se tomassemos o nada como substancia ou materia d'onde sahissem os entes. Mas não é em tão absurdo sentido que tomamos a ex-

pressão *ex nihilo;* assim fallando queremos sómente dizer que Deos para crear não precisa de materia alguma sobre que opere, e da qual tire o effeito de seu acto creador; em outros termos, queremos dizer que a creação não é um acto pelo qual Deos *modifique* uma substancia já existente, mas um aclo pelo qual juntamente com os *modos* Deos produzas substancias em si mesmas.

68. Habituados como estamos, a ver que todas as obras que fazemos sahem necessariamente de alguma materia, quer nos parecer, por extranha analogia, que Deos não poderia fazer o mundo sem auxilio de uma materia preexistente. Mister é pois resistir ao habito que os sentidos hão produzido, e pensar em que essa mesma materia de que, por impossível, Deos produziria o mundo, essa mesma ha de ter por força a Deos por creador, como excellentemente observa S. Agostinho : *Etiam si omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa materia tamen do omnino nihilo facta est.*

69. Além do habito, do qual acabamos de fallar, outra causa que póde concorrer e tem de facto concorrido para a negação da theoria da creação, como sempre a exposerão os philosophos christãos, é a pretenção de querer *imaginur* a mesma creação. 0 proprio Bayle o reconheceu nestes (ermos : « Por mais que nos esforcemos por formar idéa do acto da vontade capaz de converter em substancia real o que antes não era, sempre se apresenta á *imaginação* o principio dos antigos: *ex nihilo nihil fil.* » Baldados serão de certo lodos os esforços que tizermos para imaginar o facto da creação, jamais o conseguiremos pela simples razão de ser esse facto totalmente inimaginavel.

Como a creação, muitas cousas ha que sendo eminentemente intelligiveis e concebiveis, são todavia completamente inimaginaveis. Concebemos como cousas intelligiveis Deos, a alma, a virtude, a verdade, porém como imagina-las representando-as sob uma forma sensível taes quaes são na realidade? Só os seres materiaes são capazes do ser imaginados, como só os seres intellectuaes são susceptíveis de seu concebidos. Eis aqui porque a creação será sempre inimaginavel, posto suja assas concebível, e conforme a razão,

que conhece a omnipotencia de Deos. O philosopho protes tante Clarke pensa neste particular como S. Thomaz, quando sustenta que não é pela imaginação que devemos procurar entender a creação : « Estamos acostumados, diz o doutor Clarke, a ver aquellas cousas que só recebem o ser por via de geração e transformação, e outras que desapparecem por destruição, corrupção e decomposição, e não tendo nunca visto verdadeira creação não podemos imagina-la; formamos delia uma idéa semelhante ao que vemos formar-se á nossa vista. Não obstante, como toda formação suppõe uma ma teria, um sujeito preexistente, imaginamos tambem um quer que seja precedente, do qual, como materia real, suppomos terem sido tiradas todas as cousas. Por isto a noção da creação parece ter alguma cousa de contradictorio, mas somente para a imaginação. Mas notai que nesse modo de ver a creação existe uma deploravel confusão de idéas. A esses que assim imaginão a creação succede-lhes como aos meninos, os quaes imaginão que as trevas são um ser real, que a luz expelle a noite, ou que a manhã se converte em luz. Fique pois estabelecido que a creação ou é a producção das cousas do nada, ou não é creação no sentido proprio, mas simples transformação ou modificarão de uma materia preexistente.»

70. Adverti porém que quando os metaphysicos christãos dizem que as creaturas forem tiradas do nada absoluto *ex penitus non ente,* como diz S. Thomaz, ou om*nino nihilo,* segundo a expressão de S. Agostinho, entende-se somente quanto á ausencia de uma materia real preexistente, mas não que não preexistisse alguma cousa *ideal.* Por quanto se é certo que as creaturas não existião de modo nenhum actualmente em si mesmas, em sua realidade concreta, nem virtualmente em uma materia,como a futura estatua se acha um um pedaço de marmore bruto, não é menos certo que existião idealmente no pensamento divino. Creando-as Deos considerou as idéas architypas que delias tinha desde toda a eternidade. O grande S. Anselmo assim o ensina nestes termos : « Antes que o universo fosse creado, já existia no pensamento da natureza suprema, principio do que havia de ser; pelo que, sendo claro que as creaturas antes de rece-

berem a existencia nada erão, quanto ao que agora são, ou quanto a uma materia d'onde podessem ser tiradas, não devemos todavia crer que nada fossem quanto a idéa do creador, pela qual e segundo a qual serião crcadas: *quantum ad ralionem facientis, per quam et secundam quam fierint. (Monologio,* c. ix.)

71. A theoría christã da creação encontrou modernamente impugnação no pantheisla francez V. Cousin, o qual pretendeo substitui-la por outra de sua invenção: «0 homem não tira do nada a acção que ainda não fez, e vai fazer, tira-a de si mesmo: eis aqui o typo da creação. *A creação divina é da mesma natureza.* Se Deos é cousa póde crear, e se é causa absoluta, não pode deixar de crear, creando o universo não o-tira do nada, tira *-o de si mesmo,* desse poder de causali dade e de creação, do qual nós, fracos mortaes, só temos uma parte. Por tanto a unica differença que existe entre a creação divina e a nossa, é a que ha entre Deos causa abso luta, e o homem causa relativa. » Eis aqui a theoria de Cousin. Quanto seja falsa c contraria á idéa christã da crea ção facil é de ver.

72. Em primeiro lugar o philosopho francez nega a li berdade de Deos no acto da creação, que consequentemente fica sendo um facto necessario, pois diz que a causa abso luta não póde deixar de crear. Em segundo lugar afiirma que Deos não tirou o mundo *do nada,* mas *de si mesmo, e* de seu poder; o que é o puro pantheismo sob uma de suas fórmas, conhecida com o nome de *emanatismos,* segundo a qual o mundo é uma emanação de Deos, como a luz é ema nação do sol, e a téa emanação da aranha. Finalmente na producção de um acto da vontade não ha nem póde haver verdadeira creação, porque o acto que a alma produz não sabe do nada; mas de si mesma, que é sujeito que pree xiste ao dito acto ; ao passo que Deos não é sujeito das cou sas que faz, não as gera era si como meras modificações; as produz extrinsecamente tendo uma substancia propria edislincta da de Deos.

75. Assentado que Deos é quem dá o ser ás cousas, tirando as do nada, movem os philosophos a questão, se Deos póde aniquilar ou anihilar os entes creados. Chama-se ani-

hilação ou aniquilação a reducção ao nada; o acabamento do ente de modo que nada absolutamente reste delle.

Os pantheistas sustentando que as creaturas suo emanações substanciaes de Deos, e que as produziu por necessidade de sua natureza consequentemente negão que possão ser reduzidas ao nada.

Nenhuma creatura pôde por força da natureza ser reduzida ao nada, de sorte que nada absolutamente fique delia. Por quanto os seres ou são immateriaes, ou materiaes; os primeiros não pódem por força de sua natureza ter aquelle fim, porque são simples, e *in essentia sua,* como diz Cassiodoro, *non habet litem;* os segundos se perdem a existencia deixão apos si a materia, que passa a fazer parte da constituição de outros conforme as leis que regem o mundo material.

Mas se considerarmos de modo absoluto a reducção ao nada, é fóra de duvida que ella é possível para Deos. Porquanto tendo livremente tirado os seres do nada, delle depende a conservação da existencia dos mesmos, e assim como podia não lhes ter dado o ser, assim pódo não conserva-lo. Ora, se Deos não conservar o ser das creaturas, ellas immediatamente cahem ao nada, d'onde sairão já que não tendo o ser de si, só existem porque Deos lhes conserva esse ser.

Entretauto essa possibilidade é uma d'aquellas que, como dizem os metaphysicos, jamais se traduzirá em acto : *Possibilitas nunquam ad actum reducenda.* Com effeito, não podendo operar-se a nihilação conforme as leis naturaes, como dissemos, para que a possibilidade de que fallamos se convertesse em realidade, seria preciso que Deos obrasse sobre aquellas leis, isto é, obrasse milagrosamente. Ora, o milagre o destinado a manifestar a ordem da graça; a qual parece não pertencer á reducção dos seres ao nada; até mesmo essa graça, assim como o poder divino manifestão-se antes pela conservação das cousas em seu ser. Não ha exemplo, dizemos ainda com Fénelon, de aniquilação do menor atomo cm todo o universo desde a creação : logo podemos concluir que Deos não aniquila as crealuras. (Lede Fénelon, *Obras philos.* Cartas sob. a relig., 2ª cart., c. n, § 6.)

LIÇÃO XXIII

DO ENTE NECESSARIO E DO CONTINGENTE.

SUMMARIO .—74.O que é ente necessario, e quantas sejão as especies de necessidade.—75. Propriamente faltando so ha um ente necessario. — 76. Prova da existencia desse ente. — 77. No ser necessario a essencia se identifica com a existencia. — 78. Necessario synonymo de incondicional. — 79- Propriedades do ente necessario e do contingente. — 80. Prova-se a existencia dos entes contingentes contra o fatalismo. — 81. O que e o fado ou destino em sentido christão.

74. Chamamos necessario a tudo o que *não póde deixar de ser* e contingente ao que póde ser, e deixar de ser. Mas a expressão *não pôde* se toma em tres sentidos differentes, d'ahi tres especies de necessidade. No sentido *moral* dize mos — não posso deixar de cumprir este dever; é a neces sidade moral. No sentido *physico* dizemos o paralytico não póde andar; é a necessidade physica. Em fim no sentido inetaphysico dizemos — o triangulo não póde ser quadrila tero. Temos portanto tres especies de necessidade, deriva das da não possibilidade das cousas.

Entretanto como essas tres especies de necessidade derivão da impossibilidade, e já vimos (55) que a possibilidade e impossibilidade se considerão, ou em relação dos caracteres essenciaes das cousas, ou em relação a uma causa capaz de produzir a cousa, d'ondc as duas especies de possibilidade absoluta e relativa; commumente assignão os metaphysicos duas unicas especies de necessidade, a saber *absoluta* e *hypolhetica.* Absoluta ou metaphysicamente necessario é aquillo cujo opposto implica contradicção; assim que é absolutamente necessario que o circulo seja redondo; hypothelicamente necessario é aquillo cujo opposto não implica contradicção, como é hypotheticamente necessario que o mundo exista, supposta a creação. A necessidade absoluta tambem se chama necessidade *antecedente,* e a hypothetica necessidade *consequente.,* porque resulta de alguma hypothese ou supposição.

75. Ha na natureza muitos seres necessarios hypotheticamente fatiando ; mas em sentido absoluto um só existe, é Deos; todos os outros só são necessarios, dada a hypothese de os ter Deos creado com estas ou aquellas propriedades essenciaes. Para fallar portanto com mais precisão devemos dizer, que o ser absolutamente necessario é aquelle cuja existencia é *essencial,* ou cuja não existencia repugna; e porque em todos os outros seres a existencia é *accidental,* e sua não existencia não implica contradicção elles são propriamente contingentes, bem que muitos delles considederados em sua natureza, ou com relação a outros se possão chamar mesmos propriamente necessarios, de necessidade hypothetica.

76. Mas existirá um ente necessario, em que a existencia seja essencial, c cuja idea implique a de existencia? A resolução desta questão ha de ser cabalmente dada na Theologia natural. Por emquanto basta offerecer um só argumento que prova até a ultima evidencia a existencia do ente necessario. Todos sabemos por experiencia propria, e de modo indubitavel que alguma cousa existe, pelo menos nós, o nosso pensamento, ou este livro que temos diante dos olhos. Por conseguinte o nada absoluto é contrario á experiencia interna e externa. Mas se existe alguma cousa, *sempre* alguma cousa existio, sem que se possa dizer— houve um tempo em que nada existia, porque se houvesse tempo, ainda hoje nada existiria, nem póderia existir. Pois d'onde sahiria ? Do nada ? É evidente que não. Logo sempre existia alguma cousa, essa alguma cousa é o ente necessario.

77. No ser necessario a essencia não se distingue realmente da existencia, nem esta é uma cousa que pertença á ordem logica ou ideal, mas a ordem real. Por isto não acertou Descartes quando pretende demonstrar a existencia do ser necessario fundando-se em que o attributo existencia está incluído na idéa do ser necessario. É certo que a idéa desse ser implica a existencia, mas é a existencia *logica* ou de concepção, e não a existencia real, como compete ao ser necessario, que não é um ser logico, mas um ser real, com existencia objectiva fóra do espirito. Portanto só com idéa

do ser necessario não se póde demonstrar sua realidade; podemos porém consegui-lo introduzindo no raciocínio o elemento da experiencia e observação, como fizemos no precedente raciocínio (76). (Vede Balmés, *Philosophia fund.* l.X,c.I, § 8.)

78. O ser necessario é muitas vezes hoje denominado *incondicional,* como ao contingente chamão *condicional.* Condicional é aquillo que depende de uma condição, isto ê, aquillo que existe, se existe outra cousa, que se chama condição. Se o sol está fóra, ha luz; a luz é o condicional, o sol é a condição. Incondicional é o que não suppõe condição. O que dissemos do ente contingente e necessario se diz do ente condicional e incondicional. Todo condicional suppôe o incondicional; o universo é um conjunto de entes condicionaes, logo ha um ente incondicional. Com effeito, suppondo o conjunto de condicionaes A. B. C. D. F., se vê que D. é condição de F., C. condição de D., B. condição de C., e A. condição de B.; ou por outra se F. existe é porque D. existe, se D. existe é porque C. existe, etc Ora, se A. não for incondicional é preciso remontar a outro termo, e porque não se póde admittir uma seria infinita de termos condicionaes, havemos forçosamente admittir um ser incondicional, cuja existencia venha de si mesmo, e do qual se não possa perguntar : *porque existe* ? 0 incondicional não tem *porque,* a razão de sua existencia está em si mesma. (Balmés, l*oc. c*it., c. II.)

79. 0 ser incondicional ou necessario tem varias propriedades essenciaes : a *aseidade,* a *immutabilidade,* a *eternidade,* a *infinidade.* Quando estudarmos a Theologia natural mostraremos então a essencialidade desses predicados, que são outros tantos *attributos diversos.* Alias, se meditardes bem na natureza do ente necessario, e no que a esse respeito dissemos, desde já, podereis por vós mesmos ver que elle não pôde deixar de ser de si mesmo immutavel, eterno e infinito.

O ser contingente ou condicional tem propriedades oppostas ás que acabamos de mencionar; é essencialmente creado, mudavel, temporal e finito, como facilmente podeis ver se meditardes na natureza do mesmo ser. Demonstra-

mos a existencia do ser necessario, demonstraremos tambem a do ser contingente, já que tem havido quem negue a existencia da contingencia.

80. Mas de facto ha quem negue a existencia do ser con tingente? Sim, todos aquelles que sustentão o *fatalismo* negão implicitamente a existencia de cousas contingentes, que possão ser e deixar de ser. A palavra destino ou fado (do latim *fatum),* d'onde veio o substantivo fatalismo, parece vir por sua vez do verbo *{fari)* fallar. Esse nome indica uma certa disposição de factos invariavelmente prevista e f*allada* por um ente sabio e poderoso. Não nos cansaremos em expôr-vos as differentes especies de fado de que a historia de nossa sciencia faz menção. Pouco imporia para o ponto de que estamos tratando saber o que é o fado democritico e epicureo, o astrologico, o mahometano e calvinista. So mente vos dizemos que os stoicos fazião consistir o fado em uma serie de causas fixas, e supponhão que tudo o que se opera no mundo por uma causa, uma vez posta esta causa, o resultado tornava-se necessario; d'onde infirião que tudo acontece necessariamente; por fatal necessidade, e nada é contingente. Em nossos tempos mais de um philosophante tem sustentado essa doutrina. Por onde vedes que não e ocioso sustentar a contengencia dos seres creados.

Se não houvesse entes contingentes todas as cousas serião absolutamente necessarias, e como o que é de necessidade absoluta não pôde deixar de ser, como precedentemente dissemos, seguir-se-hia que todas as cousas serião sempre e do mesmo modo. Ora, muitas cousas vemos nós no mundo que não são sempre, e nem do mesmo modo; para nega-lo seria preciso negar a nós mesmos, porque houve tempo em que não eramos, ha de haver outro em que não sejamos, e em quanto somos vivemos em continua mudança. Por consequencia ha entes contingentes, e todas as cousas não se fazem por fatal necessidade.

81. Sem embargo tambem admittimos um destino ou fado, entendido esta palavra em seu legitimo sentido, em quanto significa a preordinação dos acontecimentos contin gentes prevista de toda a eternidade por Deos. Por isto S. Thomaz define exactamente o fado, a disposição das cau-

sas segundas em virtude da qual podessem effeitos previstos por Deos : *Fatum est ordinatio secundarum cansaram ad effectus divinitus provisos.* (I p.,q. 16, a. 4.)

LIÇÃO XXIV

DO ENTE FINITO £ INFINITO, OD DA INFINIDADE. — DA SIMPLICIDADE E COMPOSIÇÃO DO ENTE.

SUMMARIO. — 82. Valor da idéa do infinito; se temos essa idéa. — 85. O que é o infinito e finito. — 81. O infinito não é o indefinido. — 85. O finito não é completamente negativo; o infinito é positivo. — 86. A infinidade ou a plenitude do ser só a Deos compete. — 87. É impossível uma quantidade continua infinita. — 88. Semelhantemente a respeito da quantidade discreta. — 80. Ha infinitos potenciaes, mas só Ha um infinito actual. — 00. Ser composto e ser simples. — 91. Composto real e logico ou metaphysico. —• 92. Substancial ou modal. — 95. Esssncial e integral.

82. Tudo quanto existe é finito ou infinito, pois todo ente ou tem limites ou não os tem, no primeiro caso é finito, no segundo infinito. As idéas da finidade e infinidade são das mais fecundas de que possa tratar a ontologia. A cada instante as encontraremos em nossas especulações scientificas, e delias fazem varias sciencias continuas applicações. E ainda quando assim não fosse, para declarar o valor dessa noção, bastaria dizer que ella contem um dos principaes attributos de Deos, e por ella o distinguimos das creaturas, as quaes são essencialmente finitas : uma creatura infinita não seria creatura, um Deos finito não seria Deos. D'aqui a particular consideração com que os metaphysicos tratão da infinidade.

Convem por tanto precisar essa noção. Em primeiro lugar devemos affirmar contra alguns philosophos, que temos idéa do infinito. Com effeito, todos fallamos da infinidade, entendemo-nos reciprocamente a esse respeito, disputamos se tal cousa é ou não infinita; e assim procedendo partem todos de um mesmo presupposto, pois applicão a infinidade ao illimitado; logo tem no espirito alguma cousa que servo de pedra de toque nas applicações que fazem da infinidade,

do contrario suas palavras não terião sentido, nem poderião wntender-se mutuamente. Quanto ao modo como o espirito adquire a idea de infinidade, opportunamente o veremos na ideologia.

85. Mas o que vem a ser o finito e o infinito ? Chamamos finito ao ser que tem limites, ou termos, além dos quaes nada mais ha que pertença ao ser limitado; assim que os limites de uma linha são os pontos além dos quaes ella não se estende; limite dos conhecimentos de uma pessoa é o ponto além do qual não passão. Infinito é o ser que carece de limites ou termos.

84. 0 infinito e o indefinido são cousas diversas; infinito significa falta de limites; indefinido significa continuo afastamento de limites de uma cousa susceptível de augmento. A primeira palavra exprime uma realidade, a segunda uma simples maneira de conceber, ou antes uma indecisão de juizo. Assim, quando não conhecemos os limites de uma cousa, e não podemos affirmar sua infinidade, chamamo-la *indefinida,* por isso appellidamos indefinido o numero cujos termos não podemos assignar, e que por mais que augmentemos o concebemos sempre susceptível de novo augmento. Ao infinito chama vão propriamente os antigos infinito in actus, e o indefinido infinito *in potentia,* porque os seus limites podião sempre ser afastados por augmentos ideaes.

85. Do que fica dito vedes, que a noção de infinito apresenta ao nosso espirito dous elementos distinctos, um positivo, e outro negativo, um ser e a negação de outro ser que lhe não convem; de sorte que limitado ou finito implica necessariamente uma negação; d'ahi vem ser a dita noção reputada negativa por alguns, pois significa um ser ao qual faltão perfeições. Adverti porém que essa negação não é absoluta ou completa, porque se o fosse o finito seria um puro nada, e o nada não chamamos finito, nem póde ser limitado o que não é. Portanto a noção de finito não é completamente negativa. Pelo contrario a noção de infinito, parecendo á primeira vista ser negativa, pois a palavra equivale a não finito, ha realidade é completamente positiva. Porquanto, posto que infinito quer dizer um ser com

negação de qualquer limite, todavia, como o limite é já por si uma negação, negando o limite, ou negando a negação affirmamos um ser a quem nada falia, ou a *plenitude do ser,* e por consequencia a idéa que exprime é positiva. As negações, diz o illustre Balmés, nem sempre são verdadei ramente taes, ainda que assim o indiquem as palavras; porque se aquillo que negamos é uma negação o resultado é uma affirmação; por isto costuma dizer-se que duas nega ções affirmão. Se algum diz : *não choveo* e outro responde que não é verdade, nega a negação do primeiro, já que ne gar a proposição — não choveo — é o mesmo que dizer — choveo — isto é, affirma chuva. *(Philosophia fundamental,* 1. VIU, c. IV.)

86 Dissemos que o infinito propriamente dito implica *plenitude de ser.* Ora, haverá um ser proprio e essencial-mente infinito, a que nada absolutamente falte, que não tenha limites de natureza alguma ? Sem duvida; e esse ente, porquanto temos dito até agora, só póde ser o ente necessario, Deos. Que causa poderia limitar o ente necessario? Outro ente distincto delle? E impossível, porque a existencia do ente necessario não depende de nenhum outro. Elle prorio? Tambem é impossível, porque o ente necessario não deo a existencia a si mesmo, é eterno, não tem principio : logo não podia impôr-se limitação.

Além disso a mesma natureza do ente necessario repelle toda limitação; pois a limitação é um não ser, é o nada, é o ser necessario ou infinito, é a plenitude do ser; e porque toda idéa de perfeição envolve a do ser, por isto dizemos que em Deos existem *eminentemente* todas as perfeições, ou que elle é *absolutamente* perfeito. Nos seres finitos a perfeição é relativa, o que é perfeição para uns, póde ser imperfeição para outro, as perfeições que um tem, faltão a outros; um arsenal mui perfeito, seria um templo mui imperfeito; o bruto *sente* mas não *entende,* tem pois o *ser* sensitivo, a perfeição da sensibilidade, mas falta-lhe o *ser* intelligivel, a perfeição da intelligencia ; entre os homens uns entendem mais do que outros, c nenhum entende ab- solutamente tudo. Logo só Deos, ente infinito, ó absolutamente perfeito.

87. Por aqui já podeis resolver certas questões que os metaphysicos levantão, tratando da infinidade, como v. g. se póde haver uma quantidade *continua* ou *discreta* infinita? Que não póde haver uma quantidade continua ou de *massa* ou de *volume* infinita, é claro. A quantidade continua, ou é o corpo *physico* ou o corpo *mathematico* propriamente chamado *solido.* Ora o corpo physico tem necessariamente uma fórma determinada; por conseguinte se houvesse um corpo physico infinito não teria fórma determinada, alias não seria infinito, pois seria limitado pela fórma. Semelhantemente diremos do corpo mathematico ou solido, isto é, o corpo com as tres dimensões, altura, comprimento e largura, o qual só póde existir sob uma figura, e até sem ella nem sequer póde ser imaginado. Ora, uma figura é por força contida por limite; logo não pôde haver um corpo mathematico infinito.

88. Quanto á quantidade discreta, ou de multidão, lambem é evidente que nenhuma pôde ser infinita. Com effeito, supponhamos uma multidão infinita, não é cousa impossivel tirar-lhe, ao menos pelo pensamento, duas ou tres unidades das que o compõe; mas essa multidão supposta infinita, depois de ter perdido essas duas, ou tres unidades certamente não é infinita, não é a maior possivel, pois se lhe restituirmos ditas unidades, tornar-se ha maior. Por tanto antes se lhe tirarem essas unidades, tambem não era infinita, porque um numero finito não pôde tornar-se infinito isto é exceder todo limite possivel pela simples addição de duas ou tres unidades.

89. No sentido proprio ha por tanto um infinito *actual,* que é Deos; ao mais a que chamamos impropriamente infinito, e infinito *potencial* ou indefinido; neste caso estão os infinitos mathematicos, isto é, as quantidades que crescem sem cessar além de todo calculo possivel, sem nunca chegar a ser uma quantidade actualmente determinada.

D'aqui não se segue que não tenhamos idéa do numero infinito ; o temos e a prova é que fazemos applicação della. Dado um numero logo dizemos que não é infinito, o que de certo não poderíamos affirmar se não suppozessemos o que se entende por numero infinito. Mas essa idéa. não é suscepti-

vel de realisação; no numero infinito realisado ha-se de por força conlar os infinitos: logo não é um numero infinito actual. (Lede Balmes, *Curso de Philosophia elemental, Ideologia pura,* c. IX, § 10 e seg.)

Tenhamos pois como certo que toda creatura é essencialmente finita, uma crcatura essencialmente infinita o contradictorio. 0 essencialmente infinito comprehendo, dissemos a plenitude do ser, porque nada se lhe pôde accrescentar, nem subtrahir; por consequencia se alguma crealura fosse essencialmente infinita conteria a plenitude do ser, e desde logo não seria uma creatura, um effeito, e como participação do ente primeiro, pois, como diz S. Thomaz, participar não é tomar o todo, mas só uma parte: *Participare est non totum capere, sed partem duntaxat.*

90. Chama-se *composto* ao ser que resulta da reunião de outros que poderião existir separadamente, mas que actualmente formão um só todo; *simples* é aquelle que não se forma de outros. Posto que á primeira vista o conceito de simples parece ser puramente negativo, com tudo apresenta um elemento positivo, a realidade de um ente, affectado de uma negação, que exclue multiplicidade de partes.

91. Ha duas especies de composto, *real* e *logico* ou *metaphysico.* Composto real é o que resulta de união de partes physicamente distinctas; o homem é um composto real de alma e corpo. Composto logico é o que resulta de partes que não podem existir separadamente, e que só se distinguem pelo pensamento; neste caso está, v. g. uma faculdade e a sua operação.

92. O composto real póde ser *substancial,* se os seres unidos são substancias, ou *modal* se algum dos seres unidos é simples accidente ou modo de ser, como uma bola de marfim, na qual a redondeza e a brancura são accidentes.

93. A composição substancial póde ser *essencial* ou *intefral;* é essencial se nenhum dos seres unidos póde faltar som que o todo perca a sua natureza, como se dá na composição d'alma e do corpo; é integral se algum dos seres que pertencem ao composto pódc faltar sem que o dito composto perca a sua natureza. A composição real forma a quantidade, a qual ó continua ou discreta, como já ficou dito.

LIÇÃO XXV

DA SUBSTANCIA, DA SUBSISTENCIA E DA PERSONALIDADE.

SUMMARIO. — 94. O que é substancia e accidente. — 95. Ser em si não e o mesmo que ser de si; erro dos pantheistas. — 90. A idea de substancia é positiva. — 97. A substancia distingue-so realmente dos accidentes; importancia dessa verdade. — 98. A separação dos accidentes da substancia não envolve contradicção; extraordinariamente podem tiles existir sem a substancia. — 99. O que é substancia. — 100. Individuo, supposto c pessoa.

94. 0 ser actual ou existente se divide em substancia c uccidenle. Substancia é o ente que é em si e por si, e que para existir não precisa de outro em o qual esteja; accidente é o ente que para poder existir necessita estar em algum sujeito, pelo qual e no qual tem a existencia.

A experiencia interna e externa nos mostra que ha seres que conservão-se radicalmente os mesmos, sejão quaes forem as mudanças por que passem, e as qualidades que percão ou adquirão. Assim que, vemos que a nossa alma é constantemente a mesma, ainda que nella se operam mil modificações, como as de sentir, imaginar, querer, perceber, etc ; vemos tambem que o nosso corpo, c todos os outros que o circumdão passão por indefinidas variações sem deixarem de ser os mesmos no meio dessas variações. V. g. o papel em que escrevemos é susceptível de muitas modificações; sobre elle podemos escrever mil cousas differentes, em varios caracteres e diversas côres, podemos dobra-lo de muitas maneiras, dar-lhe innumeras posições relativamente aos objectos que o rodeão; e sem embargo ha debaixo de todas essas mudanças uma cousa que é constante, que soffre todas cilas sem alterar-se. Essa cousa é a substancia, *substancia,* assim chamada por estar debaixo *sub-stat* de todas aquellas mudanças das quaes é *sujeito, sub-jectum.* A essas mudanças chamamos accidentes, porque sobrevem ao sujeito, a*ccidit,* e tambem modos e qualidades. Como vedes, para que o papel (e o que dizemos do

papel se póde dizer de um pedaço de cera, de ouro, etc. exista não precisa encostar-se, ou sustentar-se em nenhum outro ser; pelo contrario a sua côr, figura, etc, só podem existir estando no papel, e podem desapparecer sem que elle perca a sua natureza. Por isto se diz que a substancia consiste em ser em si e por si, e o accidente em ser em um sujeito.

95. Adverti porém que, dizer que a substancia é *em si* e por si diversifica muito de affirmar que ella existe independentemente de uma causa, ou que tenha o ser *de si.* Este ultimo modo de affirmar a substancia é puro pantheismo, e da confusão de cousas tão distinctas provem o erro de Spinosa, Cousin e outros pantheistas, para os quaes não ha senão uma só substancia, Deos; e terião razão se fosse exacta a definição que dão da substancia dizendo, como Spinosa, que ella é *aquillo que não precisa de outra cousa para existir,* ou como Cousin *que a substancia é o que não suppõe nada além de si relativamente á existencia.* Porquanto d'aqui resulta que todos os seres finitos precisando de Deos para existir, só podem ser concebidos como attributos ou modificações de uma substancia unica, o ser divino, unico que existe independentemente de qualquer outra cousa. Quando dizemos pois que a substancia existe em si e por si não expressamos privação de *dependencia* de causa, de sorte que só se deva ter como substancia ao ser que não depende de causa alguma ; mas só expressamos privação de *inherencia,* isto é que a substancia *não está* inherente em sujeito algum.

96. A primeira vista parece que a idéa de substancia é puramente negativa, pois, consistindo ella, segundo a definição, em a substancia ser *não inherente* a um sujeito, segue-se que é constituída por essa negação, e que portanto podemos definir a substancia aquillo que não é accidente. Mas na realidade é ella um ser positivo, ainda que expresso com a qual negação. A idéa de substancia implica a de não inherencia, dizendo pois que não é inherente negamos aquella negação, o que, como já sabemos, equivale a enunciar uma affirmação ; como se dissessemos que o homem *não* é animal *não* racional, affirmariamos que é racional. Por tanto a idéa de substancia é positiva. Pelo contrario, a

idéa de accidente é que é negativa, como a de uma cousa que necessita de outra em quem exista, e sem a qual não póde existir, e por isto não póde ser concebida como existente por si.

97. A substancia distingue-se realmente dos seus accidentes; isto é uma verdade que convem tornar bem patente por entender com o ineffavel dogma da transubstanciação encharistica. Tomemos um pedaço de cera, pintemo-la de differentés côres, demos-lhe figuras distinctas fazendo delia já um vaso, já uma meza, já uma estatua, etc Direis que a cera é aquellas côres, e figuras? Não. A cera, isto é, a substancia, permanece a mesma, e aquellas qualidades ou accidentes são, e deixão de ser. Logo a substancia distingue-se dos accidentes. Sempre se creo nesta distincção de evidencia immediata, mas alguns philosophos modernos tem sustentado que os accidentes são a mesma substancia modificada diversamente, e não entidades distinctas da entidade da substancia. Demonstremos que não tem razão em confundir cousas realmente distinctas.

Existem accidentes que só podem residir nas substancias immateriaes, e outros que são proprios dos corpos. Os primeiros, ou são de ordem sobrenatural, como as virtudes e os dons do Espirito Santo, ou da ordem natural, como os conhecimentos adquiridos, as operações de nosso espirito, etc. Ora, dizemos que aquelles accidentes sobrenaturaes são entes realmente distinctos da substancia de nossa alma, recebidos e inherentes nella; porquanto se o não fossem, seguir-se-hia que a substancia d'alma seria entidade sobrenatural, como o são as virtudes, o que é inadmissível. Quanto aos accidentes espirituaes de ordem natural, diremos que se não fossem entes realmente dislinctos d'alma, serião a propria substancia desta; mas se a substancia d'alma nada recebe ou perde realmente distincto de si, é sempre a mesma, já que de sua substancia nada se pódo tirar, nem accrescentar-lhe, por ser indivisível. Mas então ella não poderia mudar da ignorancia para a sciencia, perdendo aquella, e adquirindo esta, nem passar do vicio para a virtude, ou vice-versa, e muito menos poderia passar de uma operação intellectual ou volitiva para outra. Ora, a

alma muda realmente quando passa da ignoracia á sciencia, do vicio á virtude, e de um acto intellectual ou volitivo para outro : logo recebe ou perde alguma cousa realmente distincta de sua substancia.

Do mesmo modo podemos raciocinar a respeito dos accidentes corporaes. Se elles não fossem realmente dislinctos dos corpos, serião a propria substancia delles. Mas a substancia dos corpos pertence realmente á essencia dos mesmos, pois nada póde pertencer mais á essencia de uma cousa do que sua propria substancia. Ora, o que pertence á essencia de uma cousa, ou lhe é essencial, é sempre o mesmo, em quanto a cousa permanece, já que se a essencia mudasse, a cousa deixaria de ser substancialmente a mesma. Portanto os accidentes corporaes serião immutaveis, como são as essencias. Mas elles varião, como a experiencia altesta, ainda que os corpos permaneção substancialmente os mesmos. Logo realmente os accidentes não são a mesma substancia dos corpos.

98. D'aqui se infere que a separação dos accidentes das substancias em que residem não implica contiadicção. E certo que na ordem natural elles não podem realisar-se sem sujeito a que estejão inherentes, pelo que naturalmente não se separão das substancias, sendo assim que a figura, v. g. não póde existir sem a cousa figurada. Mas, como Deos póde fazer tudo o que não implica contradícção, segue-se que pelo poder divino podem os accidentes existir separados da substancia, e de facto existem no veneravel sacramento da Eucharistia.

99. Ha substancias que se denominão *incompletas* ou *parciaes* por se referirem a um todo; assim as pernas, os braços, as mãos, etc, em relação ao corpo, de que fazem partes, são substancias incompletas. Quando a substancia completa v. g. o homem, opera, a operação lhe é attribuida; mas se é um accidente ou uma substancia incompleta que obra, o seu acto não lhe é attribuido, mas sim ao todo. Por exemplo, se o braço de Pedro deo uma pancada, não attribuimos este acto ao braço, mas a Pedro; por isto não dizemos o braço de Pedro deo, mas Pedro deo : E com razão, porque o braço não é cm si e por si, mas no homem

e pelo homem, em outros termos, não é uma substancia completa. Esse attributo ou perfeição que toma a substancia completa, e definitivamente proprietaria de seu ser, faculdades e actos, tanto quanto póde ser a creatura sob o soberano domínio da cousa primeira, chama-se *substancia.*

Como vedes a subsistencia, posto que seja uma cousa positiva, visto que aperfeiçoa e completa a substancia, todavia parece não ser senão uma modalidade a respeito da substancia.

100. A substancia completa, determinada e singular denomina-se *individuo;* o individuo é por tanto um ser indiviso em si e distincto de todos os outros. É indiviso em si, porque como singular ê um, e o ume indivisível, é distincto, porque pelo facto de ser *um,* ha de ser numericamente distincto de qualquer *outro.* Portanto a *individualidade* é o que faz que um ente seja *este* ente e não outro, por onde os antigos a chamarão em latim *haeccitas.* Se a substancia é irracional denomina-se *supposto,* e quando é racional *pessoa;* portanto supposto é *toda substancia individua de ordem racional;* pessoa ê, como excellentemente a definio Boecio, *a substancia individua de natureza racional.* Personalidade é a idèa abstracta de pessoa, e a significamos pelo termo *eu.* 0 estudo da personalidade é da maior utilidade, mas o lugar proprio para tratar della não é a Ontologia, mas a Psychologia; para lá guardamos pois o que nos resta a dizer a esse respeito.

LIÇÃO XXVI

DO ENTE ABSOLUTO E RELATIVO, OU DA RELAÇÃO. — DO ENTE DE RAZÃO.

Summario . —101. Seis modos do ser. — 102. O que é ente absoluto e relativo. — 103. 0 que é relação, e quantos elementos encerra. — 104. Fundamentos da relação. —105. Relações reaes e logicas. —106. Se todas as relações são logicas. —107. O que é ente de razão, e de quantas especies seja. — 108. Entes negativos e privativos; negação e privação.

101. 0 ente póde tomar diversos modos de ser, ou pôde

ser de diversos modos. Aquelle que em seu ser não depende de nenhum outro chama-se ente de si, *ens a se,* isto é o ente necessario, é Deos; aquelle outro cujo ser depende do ente necessario diz-se dependente ou de outro, *ens ab alio è* a creatura; a creatura que não está inherente a nenhuma outra denomina-se ente por si, *ens per se;* aquella que se acha inherente a outra chama-se accidente ou ente em outro, *ens in alio;* o ente que é para si mesmo, *ens ad se ipsum,* diz-se absoluto, e aquelle que é para outro *ens ad aliud* relativo. Destes seis modos do ser só nos resta tratar dos dous ultimos.

102. O ente que considerado em sua natureza não se refere a outro, chama-se *absoluto;* aquelle que pelo contrario não póde ser considerado sem que a sua consideração naturalmente lembre outro, chama-se *relativo.* Por exemplo, quando dizemos *Pedro,* nem este objecto, nem a idéa que o representa se referem naturalmente a outro objecto ou a outra idéa; mas se dizemos *pai,* este objecto, assim como a sua idéa naturalmente se prendem a outro objecto e idéa de *filho.* Ali temos um ente absoluto, aqui um relativo.

103. A connexão natural que um ser tem com outro é o que se chama *relação.* Analysando a idéa de relação encontramos quatro elementos constitutivos: 1° *sujeito* que se refere, 2º *termo* a que se refere, 3º *razão* ou *fundamento* da referencia, 4° a mesma referencia ou relação. Assim *pai* é sujeito que se refere, *filho* é termo a quem pai se refere, *geração* é o fundamento ou razão pela qual pai se refere a filho, a *paternidade* é a mesma relação.

104. Existem tres generos de fundamento para a relação, 1º a conveniencia e a desconveniencia entre as cousas relativas, 2°a actividade e a passividade, 3º a medida e o mensuravel. Com effeito, umas vezes uma cousa se refere á outra pela semelhança ou dissemelhança que entre si tem, ou pela conveniencia ou disconveniencia que existe entre ellas, v. g. a cousa branca se refere a outra da mesma qualidade porque convem, ou a uma cousa preta, porque discou vem; aqui temos o fundamento da conveniencia e inconveniencia. Outras vezes as cousas se referem porque

tem entre si o nexo de operação, sendo uma operante e a outra operada, v. g. o autor de um livro e o dito livro, o pai e o seu filho, aqui temos o fundamento de actividade e passividade, no qual se baseão todas as relações de causa e effeito. Emfim outras vezes as cousas se referem porque ha entre cilas a connexão de medida, sendo urna como medida, e outra como causa por ella medida v. g. o conhecimento é para a cousa conhecida como a cousa medida para o que lhe serve de medida; a copia é o que serve de modelo; aqui ha o fundamento de medida e mensuravel. Se a conveniencia se dá entre substancias, chama-se *identidade,* se entre quantidades, *egualdade,* se entre qualidades, *semelhança;* d'ahi as relações de identidade, de egualdade e de semelhança.

105. As relações que notamos entre as creaturas são de duas sortes, *reaes* e *racionaes* ou logicas. Relação real é a que existe entre cousas realmente distinctas e connexas, como o que ha entre soberano e subdito, pai e filho; relação logica ou racional é a que existe entre cousas que não tem entre si outra connexão que aquella que lhe dá o nosso espirito, como a que se dá entre genero e especie, especie e individuo; pois é o nosso espirito quem referindo a noção generica v. g. de animal á noção especifica do homem, vê que a primeira é mais universal do que a segunda.

106. Mas havera com effeito relações reaes, ou todas cilas não serão mais que puros effeitos de nossa concepção? Alguns philosophos antigos e modernos tem opinado pela affirmativa, sustentando que todas as relações que vemos nas creaturas são racionaes. Facil é porém de ver quanto semelhante opinião é infundada. Com effeito, quer pensemos, quer não, tal homem é pai do filho que gerou; duas cousas brancas são semelhantes; duas linhas de tres palmas são eguaes; ora, a paternidade, a semelhança e a egualdade são relações, logo ha relações nas cousas. Além disto, a belleza do universo consiste da relação em virtude da qual todas as suas partes se achào magnificamente connexas, proclamando a sabedoria de seu autor; ora, essa relação existente no universo, não e de certo producto de nosso espirito: logo ha relações reaes. Em fim a dependeu-

cia das ereaturas a respeito de Deos lhes é tão essencial que não é possível conceber a creatura senão como dependente; entre as mesmas creaturas umas são dependentes de outras; cm nosso mesmo corpo vemos dependencias entre os orgãos. Ora, ondo ha uma cousa dependente de outra, ahi, diz S. Thomaz, deve haver relação real, *ibi est realis relalio, abi realiter aliquid dependei ab altero,* porque não ê possível conceber a dependencia de uma cousa, sem ao mesmo tempo conceber aquillo de que ella depende, e a relação existente entre uma e outra. Por consequencia negar as relações reaes para substitui-las por meros conceitos do espirito, é destruir a dependencia real das creaturas.

107. Até aqui temos tratado do ente real; agora convem dizer alguma cousa sobre outra ordem de entes que não existem na natureza das cousas, mas somente no pensamento ; são os entes chamados de razão. Ha cousas que não tendo ser na natureza, sendo meras negações, sem embargo podem ser pensadas; só no pensamento existem, e fallamos delias como se forão entidades; v. g. dizemos as *trevas* cobrem a terra, a *morte* é a porta de melhor vida, etc Por outro lado é tal a fecundidade de nosso espirito que elle póde formar esses seres reunindo cousas que por ordem natural não se approximão, e póde mesmo conceber como existendo na natureza cousas que não existem, e outras que não podem absolutamente existir.

D'ahi vem contarem-se tres sortes de entes de razão. A primeira é a d'aquelles que são possíveis mesmo do modo como os concebemos, mas que na realidade não existem na natureza; por exemplo, tão facil era para Deos fazer uma massa de ouro do tamanho dos Alpes, como faze-la de terra e pedras; essa montanha de ouro é ente de razão, pois só na razão existe, bem que não é intrinsecamente impossível. A segunda consiste na juncção de naturezas actualmente existentes, mas cuja juncção é illusoria, por exemplo, um centauro, que se compõe de um homem e um cavallo; estas duas naturezas existem separadamente, mas unidas compõem um animal puro ente de razão. A terceira sorte de ente de razão é o que consiste em conce-

ber um puro nada, ou uma cousa em si mesma contradictoria, por exemplo uma montanha sem valle. (Lede Bossuet, *Logica,* 1.I, c. xm.)

108. A certos entes de razão chamão *entes negativos,* a outros *entes privativos* dos quaes fallamos como se fossem entes reaes. Por exemplo, um homem que perdeo a vista, dizemos que é cego, e consideramos a *cegueira* como uma entidade existente no individuo; mas a verdade é que ser cego não é uma cousa, mas somente não ter uma cousa, isto é a vista. A cegueira é portanto uma especie de ente privativo. Se o ente que não tem a cousa, é naturalmente capaz de tê-la, como o homem cego é capaz de ter a vista, o *não ter* chama-se propriamente *privação,* mas se é por natureza incapaz de tê-la, como uma arvore é incapaz de ter a vista, o *não'ter* denomina-se *negação. O* termo negação diz simplesmente não ter, o termo privação suppõe além disso a capacidade de ter.

O que acabamos de dizer parecendo cousas frívolas, são sem embargo necessarias saber-se, para podermos entender a maneira commum de fallar, e como adverte Bossuet, para evitar o erro de crer como qualidades positivas, as que não são senão privativas posto se apresentem sob denominações positivas.

LIÇÃO XXVII

DAS PROPRIEDADES DO ENTE, UNIDADE, VERDADE, BONDADE; E DA BELLEZA.

SUMMARIO — 109. O que são propriedades do ente. —110. Quaes sejão cilas. —111. O que *é* unidade. — 112. Varias especies de unidade. —113. Porque todo ente é verdadeiro. — 114. Relação diversa dos entes com o entendimento divino e o humano. — 115. Porque todo ente é bom; definição da bondade. — 116. Em que differe o bom do verdadeiro; notavel resultado dessa differença. — 117. Tres especies de bondade. — 118. Noção do bello segundo S. Thomaz. — 119. Differença entre o bello e o verdadeiro. — 120. A verdade fundamento da belleza. —121. A proporção requisito dn belleza no objecto. —122. Semelhança causa da faculdade deleitar-se no bello. — 125. Faculdade cognoscitiva do bello. — 124. Divisões do bello.

109. Em geral chamão-se propriedades de *um* ente cer-

tos attributos ou predicados que procedem de sua essencia, e lhe são posteriores em nosso modo de entender. Propriedades *do* ente são pois certos attributos que acompanhão a todo ente, como manifestações necessarias de sua essencia. Nos entes individuaes as suas propriedades distinguem-se realmente da essencia que lhes serve de origem e raiz; roas no ente commum, cuja idéa, como vimos, é a mais simples e universal que dar-se póde, e como fóra do ente nada absolutamente póde haver, as propriedades se identificão com a mesma essencia e não são realidades distinctas delle, pois se o fosse, haveria alguma idéa roais universal do que a de ente, ou haveria uma cousa real e positiva que não fosse ente. Por isto as ditas propriedades se dizem *transcendentes* e se *convertem* com o ente.

110. Essas propriedades são tres : *unidade, verdade* e *bondade.* Com effeito tudo o que é tem *um* só ser, aliás não seria *um ser* mas muitos; torna-se termo do entendimento, que não póde ter por objecto nada; sob essa relação diz-se *verdadeiro;* e como tal é ou pode ser termo da vontade, que tambem não póde ter por objecto o modo; sob essa relação diz-se *bom.* Agora podeis ver melhor que as ditas propriedades não são realidades accrescentadas ao ente; como a virtude e a sciencia por ex. o são em relação á alma que possue esses predicados. A unidade somente nega a divisão no ente, e o constitue indiviso, synonymo de um; a *verdade* exprime a conveniencia com o entendimento ; a *bondade* a conveniencia com a vontade. Estudemos agora em particular cada uma dessas propriedades.

111. A unidade oppõe-se á multidão, e se define a carencia de divisão, ou é a entidade indicando negação de divisão; porquanto um é o ente indiviso em si e separado dos outros; logo unidade é tambem a entidade indivisa. Directamente a unidade significa entidade positiva, e só indirectamente negação de divisão. Quando o ente perde a sua unidade deixa de ser; logo a duração do ente depende da conservação de sua unidade : o homem, v. g. deixa de ser, logo que as suas partes se *desunem.*

112. Ha varias especies de unidade; as principaes são; a unidade de *simplicidade,* a unidade de *composição* e a uni-

dade *logica.* A primeira é a que exclue absolutamente toda composição e só é propria de Deos, acto puríssimo, já que os outros entes simples, como a alma, compõe-se sempre de potencia e acto, princípios constitutivos de todo ente finito (27). A segunda é a que compete a todo ente finito, que sendo *actualmente um póde* ser dividido v. g. *um* homem, *um* exercito; em fim unidade logica é a que se refere aos modos das cousas, a saber a *singularidade* e a *universalidade.* A unidade logica é de tres sortes: *numerica,* pela qual o ente é de tal sorte singular e individuo em si que só a si convem, v. g. Pedro; *especifica,* pela qual muitas cousas, posto que numericamente distinctas, são consideradas como um por pertencerem a uma mesma especie, v. g. Pedro, Paulo, ó *generica,* pela qual muitas cousas especificamente diversas são consideradas um em razão do genero a que pertencem, v. g. leão e homem. A unidade numerica nega a divisão no numero, a especifica nega a divisão na especie, a generica nega a divisão no genero. Pedro é differente de Paulo em numero, o cavallo differente do homem em especie, e o animal differente da planta em genero.

115. A verdade considerada em geral, como vimos (log. 96), é a conformidade do entendimento com a cousa, ou a conformidade entre a cousa e o seu conceito. E como pódc ser considerada ou no entendimento que conhece ou na propria cousa conhecida, d'ahi a verdade *logica* e a m*etaphysica* ou ontologica.

Todo o ente é necessariamente verdadeiro *omne ens est verum,* porque é o que deve ser, ou em outros termos, porque é conforme os typos idéaes do entendimento divino, de sorte que nada mais precisa além de si para ser verdadeiro. A verdade é portanto um attributo essencial do ente; é porque a propriedade do ente não póde ser uma cousa distincta do mesmo, pela razão que já demos, segue-se que a verdade é o mesmo ente com relação ao entendimento, isto é, o ente quando em relação com o entendimento diz-se *verdadeiro.* D'aqui o axioma *verum et ens convertuntur,* pois com effeito tudo o que é, é necessariamente verdadeiro, e tudo o que é verdadeiro, necessariamente tambem é ente.

114. A verdade da cousa, ou a verdade ontologica com-

para-se ao entendimento divino como *mensuratum ad propriam mensuram,* ou como o effeito com a sua causa; porquanto o. ente e a verdade sendo conversíveis, e tudo o que é fora de Deos dependendo em seu ser do entendimento divino, como a obra depende da idéa do artista, segue-se que deste entendimento procede a verdade de qualquer cousa. Por isto primaria e essencialmente as cousas se dizem verdadeira sem relação ao entendimento divino a que se referem como o effeito á sua causa. Pelo contrario a verdade da cousa se compara ao entendimento creado como *mensura ad mensuratum,* porque a verdade do entendimento creado depende, como sabemos, da verdade da cousa, ou da verdade ontologica, de modo que as cousas não são porque as conhecemos, mas pelo contrario as conhecemos porque são. Por isto secundaria e participativamente as cousas se dizem verdadeiras quanto o nosso entendimento, neste sentido, que ellas causão em nosso entendimento idéas verdadeiras. Tendo já estudado a verdade na Logica, basta o que acabamos de dizer; e vamos á terceira propriedade nocional do ente, a bondade.

115. Todo o ente é bom em quanto ente, porque é effeito de Deos, que é a bondade por essencia, como tal elle ó appetecivel a nossa vontade, e dessa relação que o ente tem com a nossa vontade é que lhe vem a denominação de bom; pelo que a bondade não accrescenta uma cousa real ao ente, mas somente exprime a sua relação com aquella faculdade. 0 bem é portanto o ente em quanto appetecivel; pelo que a bondade, abstracto de bom, como a verdade é abstracto de verdadeiro, se póde exactamente definir com Aristoteles a *appetibilidade do ente.*

116. Por onde vedes em que o bom differe do verdadeiro,: o bom está primeiramente nas cousas, e secundariamente na faculdade appetente, o verdadeiro pelo contrario está primariamente no entendimento, e secundariamente nas cousas. D'aqui se colhe uma verdade digna de meditação, qual é, que a vontade se torna boa ou má em si pela bondade ou maldade do objecto que appetece; de sorte que é a bondade da cousa que aperfeiçoa essa faculdade; pelo contrario o entendimento não recebe a sua perfeição do ob-

jecto que conhece, e até dá perfeição ás cousas que elle conhece, inclusive o proprio mal. Entender o bem é bom, entender o mal tambem é bom; querer o bem é bom, querer o mal é mão; vedes pois a grande differença entre o entendimento e a vontade. Esta pôde manchar-se por seu objecto, se este é máo, e se é bom a aperfeiçoa; o entendimento nunca pôde macular-se, por mais hediondo que seja o objecto que conhece, e até o conhecendo lhe communica a sua propria perfeição. 0 moralista examina e moralisa as maiores iniquidades, estuda a mais degradante corrupção; o politico conhece as miserias e crimes da sociedade; o jurisconsulto conhece a injustiça sob todos os seus aspectos; o medico contempla os objectos mais deformes e asquerosos, e nem por isso a sua intelligencia se macula. 0 proprio Deos conhece todo o mal que ha, e póde haver na ordem physica como na moral, e sua intelligencia permanece pura. Mas dizei ao moralista, ao politico, ao medico, em uma palavra ao homem, que *queira* o crime, a injustiça, a iniquidade, e vereis como desde logo se torna criminoso, injusto, iniquo. (Lede Balmés, *Philos. fund.,* 1. VIII, c. XVIII, e Taparelli, *Ensaio de Dir. nat.,* 1.1, c. u,§ 44.)

117. A bondade transcendental, da qual aqui tratamos, e que compete ao ente como tal, divide-se em tres especies. É proprio do bem, termo das tendencias volitivas, satisfazer a estas. Ora, as cousas satisfazem, ou porque são appeteciveis em si mesmas, ou porque servem para a consecução de outras; no primeiro caso temos o *bem honesto* ou a *honestidade,* nesta hypothese está a virtude, que é desejada por si mesma; no segundo temos *o bem util* ou a *utilidade,* como é a medicina, a qual desejamos não por si, mas por ser meio para conseguir outro bem, a saude. Mas, sempre que a vontade alcança um bem se compraz em sua posse, d'ahi resulta o que se chama o *bem deleitavel.* 0 honesto, o util e o deleitavel são as tres principaes especies de bom. Como porém o util não é mais do que um *meio* para o honesto, e o deleitavel é mera *consequencia* da posse de um bem, segue-se que realmente só ha um bem verdadeiro, é o honesto. 0 mais que cabe dizer sobre o bem será estudado na Ethica. Por

agora cumpre tratar do bello, que tem intimas relações com o bom.

118. A noção do bello é excellentemente dada por S. Thomaz nestes termos : 0 bom e o bello são subjectivamente a mesma cousa, e por isto o bom é louvado como bello; mas racionalmente são differentes porque o bom propriamente refere-se á vontade, e o bello á faculdade cognoscitiva, por onde chamão-se bellas aquellas cousas que agradão á vista, de sorte que o bello consiste na *harmonia das proporções,* porque os sentidos se deleitão nessa harmonia *como em uma cousa que se lhes assemelha. (S. íheol.,* I p., q. 5, a. 4, ad. 1.) Analysemos agora essas poucas palavras, nas quaes se contem a theoria da belleza.

119. Notamos em primeiro lugar as relações existentes entre o bello e o bom. 0 bem, se é perfeito no modo, especie e ordem arranca admiração e louvores aos que o vem; o que não succede com o verdadeiro. Por mais verdadeiro que seja uma cousa nunca produz aquelle effeito; de facto não ha nada mais verdadeiro do que o principio *non potesl idem simul esse et non esse,* e sem embargo quem o ouve não diz : quanto é bello! *Subjectivamente* o bom é a mesma cousa que o bello, mas *racionalmente* differem, por quanto chamão-se boas as cousas em quanto se referem á *vontade e* bellas em quanto se referem ao conhecimento; por isto desejamos *alcançar* e *gozar* o bom, mas o bello procuramos *ver e contemplar.* Bello é o que sendo visto agrada ou sendo conhecido deleita.

120. Esta definição é puramente nominal e derivada do effeito produzido n'alma pelas cousas; mas por ella podemos melhor chegar aos mais íntimos caracteres da belleza. Por ella vemos que o fundamento da belleza é a verdade da cousa; já que é impossível que agrade ao contemplador uma cousa que elle sabe ser falsa; d'ahi veio definir Platão a belleza, e esplendor do verdadeiro, *splendor veri.* Por tanto segundo Platão a belleza só póde provir da verdade, mas não da verdade só, pois assim como nem todos os corpos, ainda que visíveis, se chamão brilhantes, assim tambem, nem todas as cousas, ainda que intelligiveis, se dizem esplendidas; por este termo se denota uma qualidade

particular de certas cousas verdadeiras, a qual toca de certo modo aquelle que as vê, e o fixa na contemplação das mesmas.

121. Ora, que qualidade ou condição será esta que deve acompanhar os objectos para que sejão bellos? E a harmonia das proporções, é a ordem, e conveniencia de seus elementos. *Pulchrum in proportione consistit.* Da parte do objecto esta é a causa da belleza, segundo S. Thomaz. Mas em o objecto que nos offerece harmonia de proporções, deve haver varios elementos, ao menos virtualmente distinctos, conspirando para a verdade do todo, e dessa conspiração é que resulta a unidade proporcional á natureza do objecto de que se trata; só então é que o objecto deleita aquelle que o vê, e por isto toma o nome de bello. Pensai na figura humana; quando achamos bella ? Quando todos os seus membros apresentarem harmonia de proporção, não só entre si, mas tambem entre todos elles e alma, da qual são instrumentos.

122. Mas, porque contemplando um objecto naquellas condições as faculdades cognoscitivas se deleitão? Porque nclle vem uma cousa que se lhes assemelha, e a semelhança é causa de amor e complacencia : *Sensus delectantur in rebus debiti proportionalis sicut in sibi similibus.*

123. A faculdade pela qual discernimos e julgamos bello chama-se *gosto,* termo tomado aqui em sentido metaphorico, pois em sentido proprio e natural designa aquelle sentido pelo qual aprehendemos os sabores. Mas essa faculdade não se distingue da faculdade de entender, pelo contrario ó esta mesma faculdade em quanto *exerce* a especial funcção de julgar do bello. De todos os sentidos aquelle que mais relação tem com o bello são a vista e o ouvido, por serem de todos os mais intellectivos, aquelles que mais auxilião a razão; por isto, como observa S. Thomaz, e depois delle Cousin, dizemos *bella vista, bello som,* mas a respeito dos outros sentidos não podemos dizer, *bello sabor, bello cheiro etc.*

124. 0 bello se divide cm *ideal* e *real.* Bello ideal são aquelles typos que concebemos como perfeitos exemplares do que pode ser feito; e como esses exemplares podem ser

considerados em Deos e no homem, por isto o bello ideal divide-se em *divino* e humano. 0 bello real é o que pertence a propria entidade do objecto considerado em si; e se divide em *sensível* e *espiritual,* conforme se acha nas cousas attingiveis aos sentidos e imaginação como imagens, e sons ou naquellas que são puramente intellecluaes e moraes, como a belleza da ordem moral ou da virtude.

O bello espiritual porém está principalmente em Deos, fonte e principio de toda a belleza, autor da união e da distincção da unidade e da variedade, da ordem e da conveniencia, da luz e esplendor de todas as cousas.

A sciencia que trata do bello chamão uns *Esthetiea, e* outros *Philosophia das bellas artes.*

TERCEIRA PARTE

PSYCHOLOGIA

LIÇÃO XXVIII

DA PSYCHOLOGIA EM GERAL. — THEORIA DAS FACULDADES D'ALMA

SUMMARIO — 1. O que é psychologia, pneumatologia e anthropologia.— 2. Porque a psychologia deve começar pelo estudo das faculdades e não pelo da substancia d'alma. — 5. Nem o methodo empírico, nem o racionalista póde exclusivamente fundar a sciencia d'alma. — 4. O verdadeiro methodo psychologico é analytico-syntbetico ou empirico-racional. — 5. Dynamilogia. — 6. O que é uma faculdade. — 7. Se as faculdades se distinguem da essencia d'alma. — 8. Razões que mostrão essa distineção. — 9. Criterio para distinguir as faculdades d'alma. — 10. Por esse criterio reconhecemos tres faculdades motrizes n'alma. — 11. Natural c logicamente o objecto é conhecido primeiro do que a faculdade. —12. Classificação das faculdades d'alma; faculdades activas e passivas. — 13. Apprehensivas e expansivas, intellectivas e sensitivas. — 14. Notavel differença no modo de obrar das faculdades apprehensivas e expansivas.

1. Em sua accepção etymologiea *psychologia* quer dizer *sciencia do espirito,* de dous radicaes gregos *psyché e logos.* Mas ha duas especies de espirito, o increado, que é Deos, e o creado que são os anjos, e a alma racional. Para comprehender o espirito em sentido lato usão alguns escriptores do termo *pneumatologia,* e assim denominão a parte da melaphysica que trata de Deos, dos anjos e d'alma humana. Para especificar o tratado do espirito humano é que commumente empregão em senlido estricto a palavra psychologia ; a qual portanto se differença da pneumatologia como a especie do genero, o particular do universal.

Mas como a alma humana em seu estado natural existe

substancialmente unida ao corpo, constituindo o homem, alguns philosophos modernos sob o titulo mais adequado de *anthropologia(anthropos)* homem, e *(logos)* discurso, comprehendem o estudo a que outros chamão psychologia. Mais adequado, digo eu, porque é impossível conhecer bem a alma racional em suas operações, faculdades e propriedades sem attender a intima união em que naturalmente está com o corpo, e a consequente influencia reciproca que a alma exerce sobre o corpo e o corpo sobre a alma. Gomo quer que seja, fique sabido que a psychologia é tambem para nós aquella parte da philosophia que trata d'alma humana considerada em sua *natureza* ou substancia, em suas *faculdades* e operações, propriedades e finalmente em seu commercio com o corpo.

2. Mas por onde havemos de principiar o estudo da psychologia, pela substancia d'alma ou por suas faculdades? Na realidade conhecemos as faculdades d'alma por suas operações, antes de conhecermos a sua essencia ou substancia, pois é só pelo conhecimento dessas operações, e das faculdades, princípios immediatos das mesmas operações, que podemos chegar a conhecer a essencia d'alma. Logo é de razão que comecemos o estudo da psychologia pelo das faculdades d'alma.

3. Dous melhodos se empregão na investigação da sciencia d'alma humana o *empírico* e o *racionalista.* Para os empíricos a observação é o unico instrumento capaz de produzir o conhecimento scientifico d'alma. Este foi o methodo iniciado por Bacon e Locke, e constantemente inculcado por T. Reid aos de sua eschola. Por outro lado os idealistas, prescindindo de toda observação e experiencia, só na razão se fião, e presumem por esse processo mostrar a origem d'alma, suas propriedades e seu final destino.

Nenhum desses methodos exclusivamente empregado póde dar a verdadeira sciencia d'alma racional. Não póde o empírico, porque toda sciencia se constitue pelo conhecimento das ultimas razões de seu objecto especial; razões que se deduzem, ora do conhecimento da essencia desse objecto, ora de sua causa effeciente e final; e por isto, limitando-se á mera observação, a eschola escoceza incapa-

cita-se para conhecer a essencia, origem e fim d'alma, e não ha consequentemente produzido senão uma immensa collecção de factos anímicos bem descriptos, é verdade, mas sem faços que os prendão ás causas de que derivão; é na união dos factos com suas causas efficientes, que está a sciencia, e não na simples narração dos factos, os quaes são apenas como a materia bruta da sciencia. A sciencia d'alma não pódc portanto ser constituida *a posteriori.* Não póde tambem o methodo racionalista ou idealista constituir por si só a sciencia psychologica, porque não ha meio de conhecer a essencia d'alma sem apoiar o raciocínio em uma base solida e real, que não póde ser outra senão as operações d'alma; pois é certo que não pôde a essencia de um agente ser conhecida senão pelos actos que a manifestão. Ora, o conhecimento das operações d'alma só póde ser obtido pela observação dos factos psychologicos. Logo não é possível a priori constituir a sciencia d'alma.

4. Do dito naturalmente se infere que o verdadeiro methodo da sciencia'd'ama é o da observação reunido ao raciocínio, é a união da analyse e da synthese, ou é o methodo, *analytico-synthetico.* É principio racional incontroverso que a *operação de ente mostra necessariamente a natureza de seu ser.* Allumiada por esse principio, e tomando por ponto de partida a observação das operações d'alma, póde então a razão, caminhando sobre terreno firme, ir dessas operações, ao conhecimento das faculdades d'alma que as produzem, destas ao de sua essencia, e do de sua essencia ao de sua origem e destino final.

5. Supposto que é pelo estudo das faculdades que devemos encetar a psychologia, encaremo-las de um modo geral, indagando o que seja uma faculdade, de que maneira residem as faculdades á alma, como havemos de conhece-las e distingui-las, e emfim como se classificão. A resolução dessas questões constitue uma theoria completa das faculdades d'alma.

Esta parte da philosophia cm que se estudão as faculdades animicas, tem o nome especial de *dynamilogia,* que litteralmente quer dizer *discurso sobre as forças,* pois de

facto as faculdades d'alma são outras tantas forças de que se serve para realisar os seus actos.

6. Todo ente tende sempre ao ser, e seria contradictorio que tendesse ao nada. De seu autor recebeo não só o ser em virtude do qual existe, mas tambem certo impulso ou tendencia para obrar, sem o que lhe seria impossível produzir um só acto. Ao ser reunido a essa tendencia a operar chamamos *natureza,* e tambem *essencia* do ente. Ora o homem, como ente creado, ha de ter tambem o ser e o primitivo impulso para operar, pois recebeo de Deus a natureza e a actividade, ou uma natureza activa. Até aqui não temos senão uma tendencia geral a produzir este ou aquelle acto indeterminado; ora, o que é indeterminado e indifferente, como tal, nada póde produzir; para que pois aquellc impulso primario se torne principio de actos determinados e especiaes, preciso é que se patenteie em actividades tambem especiaes e respectivas. A estas actividades, princípios das acções correspondentes, chamamos *faculdades* ou *potencias,* que primitivamente derivão da natureza do ente. Portanto, a faculdade ou potencia suppõe a natureza, como os actos ou operações suppõem a faculdade ou potencia. Exactamente pois definimos a faculdade o principio, immediato e proximo d'acção : *Potentia est proximum principium operalionis. (S. th.,* I,.q. 78, a. 1) Immediata e proximamente procede a operação de sua respectiva faculdade, e mediata e remotamente da natureza do ente activo.

7. D'aqui decorre que as faculdades se distinguem da essencia ou natureza do ente a quem servem. Mas essa distincção é real ou meramente logica? Chama-se distincção real como já sabemos (Ont. 36) a que existe nas cousas independentemente da consideração de nosso espirito, por ex. a penna e o papel em que estou escrevendo; a distincção logica ou de razão é a que não existe nas cousas, mas em nosso espirito que as considera distinctas, como é em Deos a bondade e a justiça. Supposta essa noção, ensinavão os sabios, com S. Thomaz, que havia distineção real entre as faculdades e a essencia d'alma, sem por isso negarem que fosse a alma quem obra, mas dizião que não lhe era possi-

vel obrar por sua essencia, e necessitava de faculdades distinctas; vindo a ser a alma principio *remoto* e não proximo das operações. Outros philosophos porém, como Ockam e modernamente toda a eschola de Reid, sustentão que as potencias não são distinctas da essencia d'alma, mas são a mesma alma considerada como capaz de produzir actos diversos.

8. A primeira doutrina seguimos nós, já que tem a razão por si. Effectivamente, se as faculdades não são realmente distinctas da essencia d'alma, as operações procedem delia i*mmediatamente;* ora não póde a alma ser principio immediato de suas operações, porque se o fosse estas sendo effeitos d'aquelle principio deverião com a essencia (D'alma ser proporcionaes entre si, de modo a poderem ser reduzidas a um mesmo genero; mas as operações d alma são accidentaes e não substanciaes ou essenciaes; logo não póde a essencia d'alma ser principio immediato dessas operações. Que estas são accidentaes, e não substanciaes, é obvio desde que uma operação só é substancial ou essencial quando a essencia do sujeito implica a necessidade de obrar; mas a necessidade de obrar implica a de ser, porque não se pôde obrar sem ser, *operatio sequitur esse.* Logo se as operações d'alma viessem immediatamente de sua essencia a existencia da mesma alma seria identica á sua essencia. Ora, só em Deos a existencia e a essencia são uma mesma cousa, e por isso só nelle é a operação identica ao seu ser. Ou havemos pois de identificar a natureza d'alma com a de Deos o que è o pantheismo, ou sustentar que as faculdades distinguem-se realmente da essencia d'alma.

Do que acabamos de dizer segue-se esta outra razão, qual é que a alma não poderia suspender e variar as suas operações, se operasse por sua essencia. De facto, se as faculdades fossem a mesma essencia d'alma sempre estadão em acto ou effectividade, porque por sua essencia a alma sempre o está. Mas se as faculdades sempre estivessem cm acto, a alma obraria sempre quanto pôde obrar, isto é, ao mesmo tempo havia de sentir, entender, e querer tudo o que póde sentir, entender e querer. Ora a cada qual mostra a propria experiencia, que a alma pôde obrar,

ou não obrar isto ou aquillo, póde sentir ou não sentir, entender ou não entender, e aquellas cousas que sente, entende ou quer, não as sente, quer e entende simultaneamente, senão uma depois de outra. Logo as potencias d'alma não são a sua mesma essencia.

Emfim é indisputavel que as operações d'alma são especificamente diversas entre si, pois quem dirá que sentir é querer, querer é entender, etc ? Ora, se fossem a mesma cousa que a substancia d'alma não se distinguirião d'aquelle modo, porque *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Per consequencia a diversidade das ditas operações é facto inexplicavel na doutrina que confutamos.

Entretanto não vades personificar as potencias d'alma crendo que são ellas quem obrão, o não a alma por ellas. Aqui estabelecemos só uma *distincção,* e não uma separar *ção.* Um mesmo é em nós o ente que quer, entende e sente, mas este ente unico é congenitamente dotado de faculdades que lhe servem de instrumentos em seus actos.

9. Sendo varias essas faculdades por que signal havemos de conhece-las e distingui-las? Toda faculdade é uma força, e tende por sua natureza para um *acto* e mediante este para um *termo* ou fim correspondente, que é como o complemento da faculdade e do acto; a este termo se chama *objecto.* A faculdade não é o acto ou a operação, como o poder não é o obrar; de sorte que poder ou faculdade indica sómente uma cousa indifferente e inerte por si, tendo porém a capacidade de passar ao estado de acção. Alguma cousa deve pois unir-se á faculdade, para que della resulte uma operação; essa alguma cousa é o objecto, o qual em quanto não é conhecido, não sabemos qual a faculdade que se lhe refere. Me dizeis que tendes a faculdade de... pergunto-vos logo, de que? se me dizeis de fazer... pergunto-vos outra vez o que? e se tendes faculdade de fazer ha de ser de fazer alguma cousa,-já que fazer o nada seria contradictorio. E só quando me direis que cousa podeis fazer, comprehendo de que faculdade, e fazer fallais. Ora, essa cousa é objecto da faculdade; é elle pois quem determina e especifica o acto e a faculdade, mediatamente a esta, immedialamente a aquelle.

Mas notai que o objecto que constitue uma faculdade em certa especie diversificando-a por esse modo de outra qualquer, não é objecto considerado em seu ser *material,* em sua *individualidade,* senão em sua relação *formal* com a faculdade Assim que, o objecto da faculdade de ver não são as cousas em sua realidade physica, mas em quanto são *visíveis.* A *visibilidade,* propriedade commum de um animal, de um vegetal, de uma pedra, etc., é que torna esses seres objecto da faculdade visiva, e não os elementos constitutivos de cada um; essa propriedade chama-se objecto *formal* da faculdade, objecto *material* è a propria cousa em que ella se acha.

Por onde já podeis ver que uma mesma cousa *póde* ser objecto de varias faculdades, conforme a relação especial que tem com ellas. Por exemplo, este papel em que es crevo em quanto é visível, por ser coloreado, é objecto da vista; era quanto resistente faz-se objecto da faculdade tactil, etc..

É objecto formal que especifica a faculdade e a distingue de outra qualquer. Por tanto se dous ou mais objectos formaes forem irreduziveis um no outro, as faculdades hão forçosamente ser de diversa especie. Uma só faculdade não póde tender para objectos formalmente dislinclos e irreduziveis, como uma mesma cousa não póde mover-se simultaneamente para direcções oppostas. A irreductibildade do objecto é por consequencia o signal ou criterio para reconhecermos a existencia de faculdades diversas. Onde houver objectos e actos irreduziveis, ahi ha lambem faculdades distinctas : *Diversi actas indicant differentiam polentiarum, tune tantum quando non possunt in idem principium reduci (De Verit.,* q. 45, a. 1.)

40. Auxiliados por esse criterio podemos determinar na alma a existencia de tres faculdades radicaes. Examinando com effeito as diversas operações d'alma, e a respectivos objectos destas vemos que a alma entende, quer e sente que as operações de entender, sentir e querer não se podem converter, que entender, não se converte em sentir, nem sentir em querer, assim como que o objecto da intellecção não se póde tornar objecto formal da sensação; em

uma palavra certificamo-nos que são inconversiveis ou irreduziveis; e d'ahi concluímos que lhes devem corresponder faculdades diversas, se não quizermos cahir no absurdo de admittir operações sem faculdades correspondentes, o que tanto vale como admittir effeitos sem causas. A faculdade que ha de corresponder aos objectos *intelligiveis,* e ao acto da *intellecção* chamamos *entendimento* ou *intelligencia;* a que corresponde aos objectos *volitivos* e ao acto da *volição, vontade;* finalmente a que corresponde aos objectos *sensitivos* e ao acto da *sensação, sensibilidade* . sensibilidade, entendimento, e vontade são portanto as Ires faculdades matrizes d'alma.

11. Se agora me perguntais, se conhecemos primeiro a faculdade, ou se o objecto, vos responderei que segundo a ordem natural é objecto conhecido primeiro do que a faculdade. É do conhecimento d'aquelle que vamos ao d'esta, como do conhecimento do effeito ascendemos ao de sua causa. Que essa é a ordem natural e logica. E obvio, se consideramos que nenhum artífice começa por confeccionar um instrumento antes de conhecer o fim a que o destina, quando é o fim quem lhe serve de norma para a confecção d aquelle. E outra cousa não são as faculdades que instrumentos naturaes de nossos actos, nem os objectos delias outra cousa que fins para que tendem e onde terminão. Na ordem intencional ou logica primeiro se apresenta o objecto, depois o instrumento, primeiro o fim, depois os meios.

12. Para terminar só nos falta saber, como se classificão as faculdades d'alma. As faculdades se dividem em *activas e passivas.* Chamão-se activas as que obrão sem ser determinadas por objecto algum externo, passivas as que só obrão mediante a acção de um objecto externo. As faculdades como causas que são concorrem sempre *activamente* para seu effeito, de sorte que, como observa S. Thomaz, quer a faculdade seja activa quer passiva produz sempre uma certa operação. *Cujuslibet potentix, tam activas quam passivas, est operatio quaedam. (De Veritate,* q. 16, a. 1, ad. 13.) Por aqui vedes a inexactidão de aquelles que chamão potencia activa a que póde produzir alguma cousa, e passiva a que

somenle e capaz de. *receber* uma acção, d'onde os termos *productividade* e *receptividade* que dão aos modos de obrar das faculdades. Não é porque dê ou receba que as faculdades se distinguem em activas e passivas, porque então, como inferio Laromiguière, toda potencia seria activa, já que nenhuma, recebe em si o acto, e antes é causa delle. A predita distincção procede pois do modo como a faculdade produz o seu acto; e dous são esses modos, um quando a faculdade o produz por virtude exclusiva de sua actividade, sem determinação externa; outro quando obra por determinação de causa externa. No primeiro caso a faculdade é activa, no segundo é passiva. A primeira classe pertencem a vontade, e o entendimento, se bem que em certas circunstancias tomem o caracter de passivas; na segunda estão as faculdades sensitivas.

13. As faculdades se dividem tambem em *apprechensivas* e *expansivas;* as primeiras são aquellas pelas quaes *conhecemos* os objectos, as segundas aquellas mediante as quaes entramos na posse dos mesmos. As faculdades c*ognosátivas* dizem se apprehensivas, porque com effeito quando conhecemos uma cousa, esta vem se unir por seu ser intencional ao agente cognoscitivo, é como que tomada e presa pelo espirito; e dahi os termos apprehender ou aprender, perceber, conceber, comprehender, apanhar, reter, entender, *intus legere* de que nos servimos para exprimir o acto de conhecer. As expansivas pelo contrario assim se chamão, porque parece que o sujeito se lança fóra de si para ir ter ao objecto que appetece. 0 entendimento e os sentidos são faculdades apprehensivas, a vontade e appetite sensitivo são expansivas. D'aqui outra divisão natural de faculdades em *intellectivas,* e *sensitivas.*

14. A apprehensão, acto da faculdade apprehensiva, ca expansão acto da faculdade expansiva, apresentão um phenomeno digno de nota. Na apprehensão o objecto recebe sua perfeição ou imperfeição do sujeito que aprende; na expansão pelo contrario o sujeito participa da perfeição ou imperfeição do objecto aprendido. Não póde a intelligencia perceber um objecto material, sem lhe dar uma perfeição que elle não possue em sua materialidade. O bello ideal

concebido pelo artista, a perfeição mathematica das figuras geometricas, o estudo do nojento insecto, e os vicios do coração considerados na intelligencia adquirirá uma nobreza que não tem em si. A vontade offerece phenomeno opposto. Adherindo a um objecto, longe de dar a este a sua perfeição ou imperfeição, recebe a do mesmo. Se tende para a justiça far-se *justa,* ennobrece-se; se adhere a injustiça torna-se *injusta* e degrada-se. 0 homem torna-se *bom* quando *quer* e pratica o bem. (Taparelli, *Ens. de Dir. nat..* 1, c. II, § 44.)

LIÇÃO XXIX

DA SENSIBILIDADE EH GERAL, E PARTICULARMENTE DA SENSIBILIDADE EXTERNA.

SUMMARIO . — 15. Porque havemos de começar o estudo das faculdades pela sensibilidade. —16. Misteres da sensibilidade, —17. Definição da sensibilidade. — 18. Divisão da sensibilidade em interna e externa. — 19. Os cinco sentidos corporaes. — 20. Objecto da sensibilidade. — 21. Condições necessarias à operação dos sentidos. — 22. Tres especies de sensível. — 25. Qualidades reaes e sensíveis; se estas existem nos corpos, ou são puras modificações do sujeito sensitivo. — 24. Resolução desta questão. — 25. Da veracidade dos sentidos. — 20. Como se distingue a sensibilidade do entendimento. — 27. Dar a sensibilidade o caracter cognitivo não é confundi-la com o entendimento. — 28. Descartes ensinando que o pensamento lambem é acto da sensibilidade confundio o homem com a besta.

15. Tendo estabelecido a existencia de tres faculdades anímicas principaes, *sensibilidade, entendimento* e *vontade,* entramos a tratar de cada uma em particular. Mas por qual delias havemos de principiar? 0 methodo exige que partamos sempre do que é mais para o que é menos geral; ora, o homem não sendo um puro espirito, mas um animal racional, o elemento mais generico de sua constituição é a animalidade, a qual lhe é commum com os irracionaes, e dá origem a todas as faculdades sensitivas. Logo por estas é que devemos começar. A mesma conclusão nos move o serem as faculdades sensitivas as que vão adiante no desenvolvimento do homem, pois é facto que sentimos antes de

podermos raciocinar e querer; e no primeiro período da vida parece que só pela sensibilidade nos dirigimos.

16. Sob o nome de sensibilidade estão comprehendidas todas as faculdades sensitivas de que somos dotados. Tem cilas dous fins; um comraum ao homem e aos animaes, é a conservação do corpo e seu desenvolvimento, o segundo é especial ao homem, e consiste em subministrar os precisos elementos ao conhecimento intellectivo, quer especulativo, quer pratico. *(S. theol.,* I. II, q. 167, a. 2.) De feito, como poderia o homem conservar-se e desenvolver-se, se não tivera meios apropriados, não só de conhecer as alterações que os seres da natureza physica podem produzir em o seu, senão tambem de pór-se em communicação com todos os objectos que o circumdão, e dos quaes precisa para a conservação de sua vida? E por outro lado como desenvolveria e aperfeiçoaria as suas faculdades intellectuaes se não fora o ministerio das faculdades sensitivas? Para o conseguimento desse duplice fim, ambos necessarios ao destino do homem, o Auctor da natureza deo-lhe as faculdades sensitivas.

17. Do ministerio das ditas faculdades já vedes que lhes compete o caracter cognitivo, do qual as hão privado, sem razão, certos philosophos modernos. Senão fora a sensibilidade faculdade cognoscitiva, como desempenharia o mister para que no-la deo a natureza? Como evitariamos a nocividade de certos corpos, e buscaríamos os necessarios e uteis á conservação da vida se os não conhecessemos; e como os conheceríamos sem a sensibilidade? Por onde podemos exactamente definir a sensibilidade *aquella faculdade organica pela qual directamente percebemos os objectos materiaes exteriores, mediante a impressão que produzem em nosso corpo.* Dizemos faculdade *organica,* para denotar que ella não é faculdade só d'alma, mas d'alma e do corpo, isto é, do composto : *Sensus communis est animas et corpori; sentire enim convenit animai per corpus. (De sensu et sensato,* liç. 1.) Accrescentamos—p*erceptiva dos objectos materiaes,* para a distinguir do entendimento, faculdade inorganica, que tem por objecto o espiritual e universal As ultimas palavras signifição como a faculdade actua, pois por isso

mesmo que é organica ha de o seu objecto impressionar o corpo, sem o que a alma não poderia sentir : N*ihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream* (I p., q. 84, a. 6). Ao acto dessa faculdade chamamos *sensação,* que é por si mesma um conhecimento, como demonstraremos adiante.

18. A sensibilidade se divide em *externa* e *interna.* A primeira acabamos de definir; a segunda é a faculdade do perceber a modificação subjectiva causada pelo objecto exterior. E pois, pela sensibilidade externa percebemos o *objecto exterior,* que modifica o nosso organismo; pela sensibilidade interna percebemos *essa modificação. O* estudo desta faculdade será objecto de outra lição, hoje só trataremos da sensibilidade externa.

19. Exercita-se esta mediante os cinco sentidos corporaes, que são outras tantas faculdades sensitivas, tendo cada uma o seu objecto proprio e especifico. Todos sabem que esses sentidos são a *vista,* o *ouvido,* o *gosto, o olfacto* e o *tacto.* A vista, como observa S. Agostinho, é o mais nobre dos sentidos, e aquelle que mais se avisinha da visão intellectual. *Is* (o sentido da vista) *sensus corporis maxime excellit, et est visioni mentis vicinior. {De Trinit.,* 1. II, e. I.) Em importancia se lhe segue immediatamente o ouvido, se é que no homem não é superiora vista, por seu ministerio no desenvolvimento intellectual; pois é por este sentido que a palavra, meio de aprendisagem prompto e universal, chega ao espirito. De sorte que, segundo a observação de S. Thomaz, a cujo genio perspicaz nada escapava, os cegos de nascimento são mais instruídos do que os surdos mudos: I*nde est quod interprivatos a nativitate utrolibei sensu, scilicet visu et audita, sapientiores sunt ceci, qui carent visn, surdis et mutisqui carent auditu. (De sensu et sensato,* liç. 2.) Tem cada um dos sentidos seu apparelho organico, de que se serve como de instrumento para operar. Por mais proveitoso e deleitavel que seja o conhecimento anatomico c o physiologico dos mesmos apparelhos, é nos vedado, pela penuria do tempo, occupar-nos dessa materia. Saibamos porém que para o facto da sensação requer-se : 1ª um objecto exterior e sua acção immediata ou mediata nos orgãos, é a

impressão propriamente dita; 2° um apparelho organico externo que recebe a impressão; 3° um ducto que a transmitte; 4° um apparelho organico interno onde vai terminar a impressão ; 5° a aifecção d'alma que chamamos *sentir.* Por exemplo, para operar-se o phenomeno anímico da visão, requer-se : 1° um corpo allumiado, 2° o globo do olho, onde vão ter os raios luminosos partidos do objecto, 3° o nervo optico que leva a impressão ao cerebro, 4° a massa cerebral, onde termina a impressão, 5° o acto que chamamos ver, a sensação visiva, que consiste no conhecimento do objecto allumiado.

20. 0 objecto da sensibilidade externa ou dos cinco supraditos sentidos são todos os seres sensiveis; ou abstractamente fallando, é o sensível.

21. Certas condições são necessarias para que os sentidos apprehendão o sensivel. Ê preciso que o objecto se ache presente e em requerida distancia; presente, porque não podem os sentidos applicar-se a objectos ausentes; em requerida distancia, porque se estiverem ou mui distantes ou muito perto não podem convenientemente impressionar o sensorio organico. Este deve estar inalterado, pois servindo de instrumento á faculdade sensitiva, deve estar em seu estado natural, aliás ficará incapaz de realizar a sua acção. Emfim o meio deve ser o natural.

22. Cada sentido não póde ter por objecto todo e qualquer sensível; tendo cada um faculdade especial ha de ter um objecto tambem especial. Assim que, somente em quanto o corpo é *coloreado* se faz objecto da vista, em quanto é *sonoro* objecto do ouvido, em quanto *odoroso* objecto do olfacto, em quanto *sapido* objecto do gosto, em quanto *resistente* objecto do tacto. Tem portanto cada um dos sentidos o seu *sensível proprio* por objecto, e sómente a elle póde convenientemente conhecer. Por isto é que a vista não conhece o som, nem o ouvido a cor, etc D'onde existencia de cinco sensiveis *proprios* : o visível, o sonoro, o odoroso, o sapido, e o tangível ou tactil, ou se quizerdes a cor, o som, o cheiro, o' sabor, e a resistencia.

Outros sensiveis ha que podem ser percebidos por mais de um sentido, aos quaes, por esta razão chamão *sensível*

commum, como é a extensão, a figura, o movimento e o numero, que podem ser percebidos tanto pela vista, como pelo tacto.

Outra especie ha de sensível que chamão por *accidente* e é aquelle que *propriamente* não é conhecido pelo sentido, mas pela intelligencia; e todavia está tão naturalmente conexo com a cousa sentida, que parece de *algum modo* ser conhecido pelo sentido, v. g. a substancia, a vida, etc, que sendo objecto proprio do entendimento com tudo por estar naturalmente annexa á qualidades sensíveis, cahe.d'algum modo sob o sentido : a vida está no concreto vivo, e confunde-se com o movimento que é percebido pelo sentido sem raciocínio. Temos pois tres especies de sensível, *proprio, commum, e por accidente. (S. theol.,* I p., q. 17, a. 2. Bossuet, *Conh. de Deos,* etc, c. I, § 3.)

23. Mas as qualidades côr, cheiro, sabor, etc, de que falíamos, existem realmente nos objectos externos ou são puras modificações do sujeito sensitivo? Esta questão desde longos seculos ventilada, foi de novo posta até lá por Descartes e Locke, sendo que a este devemos a distincção que fez nas qualidades dos corpos, chamando umas *primarias* e outras *secundarias.* Chamou primarias aquellas qualidades que tem existencia real e objectiva no corpo, e são como seus attributos fundamentaes, sem as quaes o corpo não póde ser concebido, como a solidez e a extensão; e secundarias as que são meras modificações do agente sensitivo, e podem deixar de ser sem os corpos deixarem de existir, como o cheiro, o sabor, o som, etc As qualidades primarias melhor se dirião *reaes* por existirem physicamente nos corpos, e as secundarias, como provem da relação dos corpos com os orgãos sensorios, deverião chamar-se *sensíveis* pelo que vamos ver. Feita essa distineção, resta saber se as qualidades secundarias ou sensíveis estão realmente nos corpos? O vulgo está pela affirmativa, e o mostra quando diz, o leite é *branco,* o mel é *doce,* a pedra é *fria,* o fogo é *quente,* etc, porém certos philosophos pensão pelo contrario que as *côres, o sabor,* o *calor,* e o *frio* são modificações subjectivas que acompanhão a sensação Quem acerta, o vulgo ou os philosophos? Acertão ambos, cada um à seu modo.

24. Se consideramos as qualidades secundarias, sabor, cheiro, etc, em effectividade *in actu,* é claro que só existem no sujeito que as sente, já que a sensação do sabor n do cheiro em si mesma nem é amarga, nem cheirosa. Mas como essas qualidades não poderião ser sentidas, se nos corpos não houvesse capacidade de produzir a sensação, ou se os mesmos corpos não fossem dispostos de modo a poderem suscitar n'alma a sensação correspondente, segue-se que existem nelles *in potentia.* Por tanto *podem* os corpos causar a sensação das qualidades secundarias, mas estas *actual* e *effectivamente* só existem no sujeito sensitivo. Dizemos que os objectos são doces, corados, etc, em sentido analogico, como chamamos *são* ao alimento que produz a saude; mas não que o alimento possua actualmente a sanidade; tão somente é capaz, está em potencia de produzi-la.

25. Conhecido o objecto da sensibilidade, cabe agora indagar que gráu de fó nos póde merecer o testemunho dos sentidos. Devemos crer na veracidade desse testemunho? Nelle e só nelle confiava a eschola de Epicuro, para quem os sentidos dizião sempre a verdade e toda a verdade. Descartes porém ensina que os sentidos enganando algumas vezes, é prudente que jamais nos fiemos delles. *(Medit.,* 1. São dous extremos que cumpre evitar: a verdade está de permeio. Temos pois como indubitavel, que uma vez satisfeitas as condições objectivas e subjectivas de que atras falíamos, são os sentidos infallivel criterio na ordem sensível. Com effeito, o acto de sentir ou a sensação póde ser considerada ou como uma pura modificação do sujeito sensitivo, ou como uma representação do objecto distincto do sujeito. No primeiro caso, ella é uma cousa em si-mesma verdadeira, e como tal se apresenta ao sujeito sensitivo, e nem póde apresentar de modo diverso do que é, pelo que nunca ahi póde haver erro. No segundo caso, como representativa do objecto, podendo alguma vez a sensação representar ao espirito o objecto exterior de modo diverso do que este nu realidade é, é possível que o sentido, instrumento dessa representação, seja *oenasião* de erro para o entendimento, se este fundando-se na falsa representação pronunciar um juizo, declarando-a conforme a realidade do objecto exte-

rior. Por exemplo, se por estarmos ictericos o orgão visual nos mostra um objecto amarello, nessa simples sensação de amarello não póde haver erro, pois ha de por força o orgão mostrar ao entendimento a sua impressão tal qual é; mas se o espirito affirmar que o objecto representado naquella sensação é com effeito amarello, quando na realidade não é, e só assim se representa por causa da anormalidade do orgão, então temos erro. Mas quem o attribuirá ao sentido, mero indicador de sua impressão?

Sc estando o orgão em seu natural estado, o objecto não é de sua competencia, póde tambem o sentido ser occasião de erro. Por exemplo, se vemos o sol com um diametro de dous pés, por causa da distancia em que de nós está, essa sensação é verdadeira, e não póde ser falsa; visto que o volume dos corpos e a distancia não são objecto *proprio* da vista. Mas se affirmamos ter o sol aquelle volume, quando na realidade è um milhão e quatrocentas vezes maior que a terra, o erro é do juizo, isto é, do entendimento, e não da vista. Assim tambem, se o meio não é o natural ao exercício do sentido, pôde haver occasião d'erro, como acontece quando vemos uma vara através d'agua. Não podem por consequencia os sentidos errar quando se excitão nas devidas condições.

Dado que assim não fóra, Deos não seria sabio, nem verídico. Por quanto, se estando sãos, sendo bem applicados, esperando sobre o seu objecto proprio ainda assim podessem enganar, o erro lhes seria natural, ou elles naturalmente nos terião sido dados para enganar-nos; e porque quanto dizemos da natureza se ha de applicar ao seu autor, segue-se que Deos mesmo nos teria dado sentidos fallaces que nos induzissem em erro; o que sem injuria não podemos dizer do Ente essencialmente sabio e verídico.

Emfim se o testemunho dos sentidos não podesse ser legitimo criterio da certeza nas cousas sensíveis, sem embargo de operar em elles nas precisas condições, não poderíamos jamais obter sciencia dos objectos sensíveis, pois destes só podemos ter conhecimento pelos sentidos, que para este effeito nos forão dados.

Melhor philosopho que Descarles era Cicero quando dizia

que os juízos dos sentidos são tão claros e certos, que se foramos consultados, e Deos nos perguntasse se estavamos satisfeitos de nossa natureza ou se queríamos cousa melhor, não vemos que podessemos pedir nada mais exacto e completo : *Sensuum ita clara et certa esse judicia, ut si optio naturse nostrx delur et ab ea Deus requirat, contentane sit suis integris, incorruptisque sensibus, an postulei melius aliquid non videri quid requirat amplias.* Concluamos pois com o philosopho romano : *Maximam esse in sensibus veritatem, si et sani sunt et valentes; et omnia removentur,quae obstant et impediunt. (Quaest. acad.,* 1. IV.)

26. Conhecidos o fim, o objecto e a veracidade dos sentidos, mister é estudar os seus caracteres, e saber como distinguiremos a sensibilidade do entendimento. Para esse effeito attendamos para o *sujeito* e *objecto,* como faz S. Thomas, reduzindo as profundas differenças que sepa-rão a intelligencia da sensibilidade a duas ordens : differenças *objectivas* e differenças *subjectivas.* Comecemos pelas primeiras:

1° A sensibilidade só conhece os corpos, taes quaes se lhe presentão em sua existencia individual, determinada, singular e concreta; o seu objecto é pois o ente material presente em um lugar e tempo determinado : *Necesse est, quod sentitur, sit hoc aliquid, scilicet singularis substantia; et sit alicubi et nunc, id est, in determinato tempore et loco. (Post. Analytic.,* I, liç. 42.) Pelo contrario o entendimento conhece a essencia depurada das condições individuaes e variaveis das cousas; seu objecto é o immaterial, Deos, os espíritos, as relações dos entes, em uma palavra o que está fóra de um tempo e de um lugar, e é sempre e por toda a parte, *semper et ubique.* Sentir um triangulo, *ve-lo* ou conhece-lo, sensitivamente, é apprehende-lo como de um certo tamanho, tendo angulos e lados de certa grandeza; *entende-lo* ou ter delle conhecimento intellectivo é conhecer a sua essencia, saber que ella convem a todos os triangulos, seja qual for sua grandeza e proporção. D'ahi repetir um philosopho com S. Thomaz : o animal vê o *triangulo,* mas nunca a *triangulidade.*

2° Os sentidos conhecem simples e imperfeitamente os

objectos, pelo contrario o entendimento possue o acto perfeito do conhecimento, pois não só conhece, mas julga do conhecidos e como só no juizo está propriamente a verdade, d'ahi o dizer S. Thomaz que conhecer a verdade é exclusiva propriedade do entendimento : *Solus intellectus potest cognoscere veritatem. (Periherm.,* 1.1, liç. 5.)

3º As faculdades sensitivas estão localisadas em um orgão material; pelo contrario o entendimento não reside em orgão algum, do qual se sirva como de um instrumento. Por sua natureza elle é independente de qualquer meio material.

4º D'ahi resulta outra differença, qual e ser a faculdade sensitiva irreflexivel, porque o orgão corporal de que depende não póde voltar-se sobre si mesmo, alias se penetraria; pelo contrario o entendimento faz perfeita volta sobre si, é essencialmente reflexivo : *Substantiae intellectuales reseunt ad essentiam suam reditione completa.*

5º A sensibilidade padece, e debilita-se, quando os objectos são mui sensiveis; um grande estrondo atordoa e ensurdece o ouvido, o amargo e o doce em alto grau desagradão o paladar; o sol, o mais visível dos objectos, não póde por muito tempo ser olhado. Pelo contrario o entendimento, quanto mais claro e intelligivel for o seu objecto, mais o conhecerá, mais a sua visão o contentará e fortalecerá.

6º A repetição da impressão embota a sensibilidade, a continuação no entender dá vigor e desenvolve o entendimento. Pôde o exercício inlellectual fatigar-nos, mas só por accidente, porque a faculdade precisa da operação das forças sensitivas; e tambem porque quando nos occupamos de objectos mui intellectuaes, esquecemos o corpo, o privamos do alimento, do somno e do repouso necessarios ao exercício da vida animal.

27. Eis aqui algumas das differenças que extremão profundamente a sensibilidade da intelligencia, o conhecimento sensitivo do intellectual, a ordem sensível da intelligivel. Podeis agora ver quanto é especiosa a razão que trazem os cartesianos de negar aos sentidos a faculdade de conhecer, contra a experiencia do genero humano, e a linguagem

de todos os povos, allegando que conceder conhecimento aos sentidos, é confundi-los com a intelligencia ! Como assim ! Pois attribuir aos sentidos um conhecimento defeituoso e imperfeito, c confundi-los com o entendimento? Que perde o entendimento, ennobrecído com tantas e tão sublimes prerogativas por se attribuir aos sentidos algum conhecimento? Que perde o sol com dar á lua um pouco de luz? Dizer que esta brilha, é confundi-la com o sol, porque este tambem brilha?

28. Na lição seguinte faliu remos da natureza da sensação e lá demonstraremos o erro em que estão certos philosophos negando o caracter cognitivo aos sentidos. Por agora, para terminar, notemos só que, ao passo quo os reformadores da philosophia negão o caracter cognitivo aos sentidos, chamão *pensamento* a -sensação; assim faz Descartes nestes claros termos : « Pela palavra *pensamento* comprehendo tudo o que nos é tão intimo que percebemos immediatamente por nós, e de que temos conhecimento interior, pelo que todas as operações da vontade, do entendimento, da *imaginação* e dos *sentidos* são pensamentos. *{Resp. as seg. objec.; razões que provão a exist. de Deos 1ª definição.* Nunca os escholasticos abusarão por tal forma da linguagem philosophica ; para elles era o pensamento acto proprio da razão, e ensinavão que se as bestas não pensão, é porque não têm razão. Os brutos tambem reputados seres pensantes porque tem sensibilidade! A gloria desta descoberta é toda de Descartes e eschola.

LIÇÃO XXX

DA NATUREZA E ORIGEM DA SENSAÇÃO.

SUMMARIO . — 29. Duas questões. — 30. Da ponte entre o subjectivo e o objectivo. — 31. Opinião de Descartes e Malebranche sobre a existencia dos corpos. —52. 0 idealismo de Berkeley e o scepticismo de Hume consequencias da doutrina cartesiana. — 53. O juízo instinctivo de Reid não explica a questão da percepção dos corpos. — 34. Opinião de Kant. — 35. A sensação é por si mesma conhecimento dos corpos; provas tiradas da

natureza da sensação, da linguagem universal e da consciencia. — 56. Forçosamente a sensação ha de ter um termo distincto de si. — 57. Se a sensação não é por si mesma a percepção immediata dos corpos, não podemos conhecer o mundo externo. — 58. Tres hypotheses acerca da origem da sensação. — 39. A actividade d'alma não é a unica causa da sensação. — 40. Tambem o agente externo não póde ser por si só causa da sensação. — 41. A sensação é resultado de dous factores, actividade d'alma e acção do objecto exterior. — 42. Necessidade da união do objecto exterior com a faculdade cognoscitiva; duas hypotheses para explicar essa união. — 43. Os objectos exteriores não podem unir-se á alma por sua substancialidade physica; unem-se por sua imagem ou representação. Especies sensíveis. — 44. Natureza das especies sensíveis.

29. Para completar o estudo da faculdade de sentir, releva considerar a natureza e origem do seu acto, isto é, da sensação. Duas graves questões se nos offerecem neste ponto. A sensação é em si mesma o conhecimento dos corpos, ou a percepção immediata destes? Por outros termos sentir os corpos é conhece-los? Como se origina o phenomeno da sensação? Taes são as questões em cuja solução vamos entrar; na primeira já por duas vezes temos tocado (17).

30. Desde a reforma cartesiana reina na psychologia a doutrina de que a sensação consiste unicamente em uma cega modificação, operada n'alma pela acção dos objectos externos, e que por.conseguinte a alma só conhece pela sensação as qualidades secundarias ou sensíveis dos corpos, mas não a propria substancia d'estes, na qual residem aquellas qualidades. Ora, se a alma conhece só as qualidades dos corpos, como estas são, segundo já vimos, puras modificações do sujeito sensitivo, claro é que pela sensação não conhecemos os objectos exteriores, ou que a sensação não é por si um conhecimento. Por onde nascerão as disputas philosophicas acerca da existencia dos corpos, ou do modo como os conhecemos. Era verdade, se a sensação ó uma pura e cega modificação subjectiva, mister é indagar qual o meio por onde havemos de passar do subjectivo para o objectivo, da sensação interna para o objecto externo. Tal foi a origem da famosa questão da *ponte* que servisse de meio de união entre o sujeito percipiente e o objecto percebido.

31. Para explicar a existencia dos corpos appellou Descartes para a veracidade de Deos, e disse que se a propen-

são constante que todos temos para crer na existencia dos corpos podesse ser erronea, fazendo que assim caíssemos em erro, sem termos recebido faculdade alguma para evita-lo, o autor da natureza, Deos, seria autor desse erro, e enganar-nos-hia; o que é contrario ás exigencias de sua veracidade. Da idéa que temos dos corpos não podia pois Descartes concluir a existencia real dos mesmos, senão recorrendo á veracidade divina. Essa explicação de Descartes não agradou ao seu distinctissimo discípulo o P. Nicolau Malebranche,quepara emenda-la appellou para a revelação. Para ficarmos plenamente certos de que ha corpos, disse, é mister que nos mostrem não só que ha -Deos, e que este nos não engana, senão tambem, que elle nos *asseverou* ter effectivamente creado os corpos... Estou certo da existencia dos corpos não só pela revelação natural do sentimento delles, feita por Deos, mas tambem e muito mais pela revelação sobrenatural da fé.

32. Por seu lado o idealista inglez Berkeley não achando meio por onde passar do subjectivo para o objectivo; e partindo sempre da doutrina de que a sensação é mera modificação d'alma, infirio ser impossível demonstrar a existencia dos corpos; e de conclusão em conclusão chegou a esta : O que chamamos materia, corpo não existe; Deos é quem produz em nosso espirito as modificações que nos affectão, exactamente como se forão produzidas por corpos realmente existentes; portanto no mundo só ha almas, e Deos excitando e produzindo sensações nellas. » Eis aqui como o idealismo tornou-se consequencia da supramencionada doutrina.

Mas o inglez David Hume, mais logico do que Berkeley, tirou do idealismo deste as suas ultimas consequencias, dizendo que se das sensações não podemos concluir a existencia dos corpos, tambem da idéa de espirito não podemos concluir a existencia dos espíritos, e que por consequencia tão duvidosa ó a existencia dos corpos como a dos espíritos. » É o scepticismo.

53. Consequencias tão desoladoras e contrarias ás tendencias nativas do espirito humano, provocarão uma reacção scientifica. A frente desta poz-se o escocez Thomaz

Reid, o qual concedendo tambem que a faculdade sensitiva só percebe as modificações subjectivas, ou as supraditas qualidades sensíveis, acrescentou que no acto de percebelas o espirito *instinctivamente* pronuncia este juízo : *não pôde havei' qualidades sensíveis sem objecto real em que résidão.* Mas esta doutrina não sendo uma resolução scientifica deixou a questão no mesmo pé, e nem se quer poude convencer os idealistas e scepticos, pois não negão estes que tenhão os homens natural propensão ou instincto de adiniltir a existencia dos objectos exteriores, senão que lhes falta meio scientifico de provar as suas crenças naturaes carecedoras de fundamentos racionaes.

54. Não gostou Kant dos resultados da eschola escoceza neste ponto, e metteo hombros a empreza, esperando tirar de sua *razão pura* satisfacloria resolução do problema. Mas como para elle tambem a sensação é simples modificação subjectiva, c subjectivas ou *a priori,* como a chama, são as formas constitutivas do espirito humano, todo o seu trabalho cifrou-se em saber como por essas formas *a priori* podia a alma representar em si as cousas que estão fóra della, e chegou a esta só consequencia « que conhecemos *os phenomenos* isto é, as apparencias dos corpos, mas não os *noumenos ,* ou os corpos taes quaes são. Até aqui chegarão os philosophos modernos, por haverem regeitado a doutrina commum dos philosophos christãos, os quaes, de accordo com o bom senso e a observação, sempre ensinarão que a sensação é por si mesma o conhecimento dos objectos materiaes, que sentir um corpo é immediatamente conhece-lo.

55. Vejamos agora que razões tem em seu favor essa doutrina. Em geral chamamos conhecimento ao acto vital immanente, que nos manifesta uma cousa. Dizemos vital, para distingui-lo dos actos das substancias physicas; immanente porque permanece no sujeito conhecedor; as outras palavras indicão o fim do acto. Ora, a sensação é acto vital, porque é especial aos seres vivos animados, immanente, porque opera-se no proprio sujeito conhecedor, e nos manifesta um objecto concreto e material; logo é conhecimento.

A linguagem assim dos sabios, como a do vulgo prova

a mesma conclusão; por quanto para todos sentir é conhecer, e até mesmo é o mais convincente dos conhecimentos, pois quando queremos certificar a alguem a existencia de uma cousa, não temos razão mais valente do que dizer : *estou vendo a cousa, estou sentindo-a.* Os irracionaes certamente não têm entendimento, o não obstante ninguem jamais negou-lhes a faculdade de conhecer; e por qual meio conhecerão senão pelos sentidos? O cão *conhece* o seu senhor, e *desconhece* os extranhos; o passaro *conhece* o seu ninho, e o distingue do alheio. Essa é a linguagem de todos os philosophos. E da mesma Escriptura que diz em Izaias . III : *Cognovit bos possessorem suum et asinus prxsepe domini.* Logo a sensibilidade é faculdade cognoscitiva no juizo de todos; logo a sensação, acto dessa faculdade, é conhecimento.

A consciencia nos diz, que quando vemos não é a impressão agradavel ou desagradavel do nervo optico o que vemos, senão ao corpo coloreado, distinclo de nós. E o mesmo se verifica a respeito dos outros sentidos, que todos respectivamente conhecem *uma cousa* cheirosa, sonora, sapida ou resistente.

36. Assim como não podemos conceber a sensação sem um sujeito que sinta, assim tambem é inconcebível uma sensação sem entidade sentida. Se me dizeis *sinto; i*mmedialamente pergunto-vos o que? E se me dizeis *nada,* naturalmente vos digo *então não sentis*; pois sentir, e não sentir cousa alguma, é contradictorio. Toda sensação tem por conseguinte um termo, um objecto sentido; ora que cousa poderá ser esse objecto? Só póde ser ou a mesma sensação, ou a modificação organica, ou finalmente um objecto exterior. Ora, a mesma sensação não é possível, porque então caíríamos cm manifesto circulo vicioso, visto que a sensação que é sentida ou sente alguma cousa, ou nada sente, se nada sente contradictoriamente chama-se sensação; pois, como dissemos toda sensação é relativa a uma cousa sentida; se porem sente alguma cousa, cabe perguntar qual seja ella, e não chegaremos a um resultado em quanto não dissermos que sentimos alguma cousa distincia da sensação. A modificação organica tambem não póde ser, porque esta é o ob-

jecto da sensação interna, e nós estamos faltando da externa. Resta pois a terceira hypothese, a saber que a sensação ha de ter por termo uma cousa distincta de si, e do sujeito que sente, e se não quizermos admittir essa conclusão, então havemos de affírmar o absurdo de uma sensação sem termo sentido. De tudo resulta que a sensação é por si mesma a *percepção immediata* dos corpos, eaccrescentamos immediata, porque se opera sem a intervenção de elemento extranho que nos venha dar noticia do objecto sentido. Chamera-na muito embora percepção *externa* para a distinguir da percepção intellectiva, que dizem *interna;* se bem que rigorosamente fatiando ambas scjão internas, porque se operão dentro n'alma.

37. E de mais, se a sensação não fosse por si o verdadeiro conhecimento de seu objecto, como conheceriamos a existencia real das cousas do mundo externo? Não temos senão tres meios de conhecer, a intuição sensitiva, a intuição intellectiva e o raciocínio; negado o primeiro meio, restão os dous ultimos. Mas o raciocínio não póde dar-nos aquelle conhecimento, porque é de todo subjectivo, e consiste na comparação que o entendimento faz em suas idéas, para conhecer-lhe as relações de conveniencia ou desconveniencia existentes nellas. A intenção intellectiva tambem não póde dar o conhecimento dos objectos concretos e individuaes, pois só percebe as idéas, que são entes universaes. Logo ou havemos negar que não conhecemos os corpos, ou confessar que a sensação é o proprio conhecimento delles. Fique portanto assentado que conhecidas que sejão as qualidades secundarias ou sensíveis, conhecemos ao mesmo tempo o sujeito real em quem residem.

38. Conhecida a natureza da sensação, vamos ao estudo do como ella se opera, ou em outros termos, qual seja a sua origem. A sensibilidade está naturalmente em estado de indeterminação e indifferença acerca dos objectos sensíveis; está por sua natureza em potencia de sentir este ou aquelle, e não de os sentir determinadamente; do mesmo modo que o entendimento, ora entende isto ou aquillo, mas por sua natureza está simplesmente em potencia de entender : *Sicut sentire est (moddlam coynoseere, et sentimus*

quando que quidem inpotentia, quando que in actu; *sic et intelligere cognoscere quoddam est, et quandoque quidem intelli gimus in potentia et quandoque in actu.* Portanto, para que a sensibilidade, faculdade passiva, opere (e a sua operação é a sensação) é mister que seja determinada por alguma cousa, aliás jamais operaria, visto que do interminado como tal nada se segue. Indagar pois a causa da determinação da sensibilidade, é investigar como se effectua a sensação. Sobre este ponto tres hypotheses se podem apresentar : ou a actividade d'alma é a unica causa da sensação; ou é unicamente o agente externo, ou finalmente resulta da actividade d'alma e do agente-externo.

39. Será unicamente da actividade d'alma? Quer supponhamos como Leibnitz que essa actividade é *necessaria,* quer como Fichte que ella é *livre,* parece indubitavel que dita actividade não póde ser a causa unica da sensação. Quanto á actividade necessaria, porque toda causa necessaria produz sempre e necessariamente o seu effeito; ora estabelecemos com S. Thomaz, e a experiencia o mostra, que não sentimos sempre, mas sómente quando intervem a acção de um agente exterior : logo não póde a actividade necessaria ser só por si causa de nossas sensações. Tão pouco o póde ser a actividade voluntaria ou livre. Para a vontade querer uma cousa, preciso é que antes a conheça, d'onde o axioma, *Nihil volitum quin prsecognitum.* Logo para a vontade mover a faculdade sensitiva, precisaria conhecer antes os corpos, e não os póde conhecer senão pela sensação. £ de mais, não mostra a experiencia que somos puramente passivos no facto da sensação ? Posso não metter a mão no fogo, mas se a metto, não sou mais senhor de sentir ou não a queimadura ; e *vice versa,* se tendo o fogo diante de mim, e não ponho nelle a mão, por mais que queira ter a sensação da queimadura não a terei.

40. 0 agente externo tambem não póde ser a causa exclusiva da sensação. Por quanto esta é uma operação vital immanente e propria d'alma, a qual só sente por ter em si o principio de sua operação ; ora ninguem concebe uma operação vital sem principio interno de vida - logo é

impossível que um agente externo seja a só razão do Pacto da sensação.

41. Resta portanto a terceira hypothese, unica verdadeira. A sensação é pois o resultado de dous factos, a actividade do sujeito sensitivo, e a acção do objecto exterior. Mas sendo a sensação um acto immanente, e não transeunte, isto é, que se realisa no proprio sujeito sensitivo, o qual não sahe fóra para sentir; e por outro lado sendo tambem esse sujeito immaterial, como vai communicar, e unir-se a elle o objecto exterior para determina-lo a sentir?

42. E facto reconhecido de lodos que aquella união se ha de dar; é these admittida por todas as escholas philosophicas que, como diz S. Thomaz, para operar-se o conhecimento, faz-se necessario que o objecto conhecido esteja no conhecedor : *Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognosçente. (Sum . theol,*, 1 p., q. 12, a. 4.) Em verdade quando se dá o conhecimento não sahe o conhecedor a unir-se com a cousa conhecida, como vemos acontecer nos agentes physicos, cujas operações por isto se denominão transeuntes; é pelo contrario o objecto conhecido quem vem unir-se, e assemelhar-se com o principio que conhece, por onde dizer em outra parte o citado philosopho: *Cognitio non dieit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus; sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente.* Ora, supposta essa verdade psycho-logica, reperguntamos, como o objecto material externo se une com a faculdade material interna? Só ha dous modos possíveis de operar-se aquella união; ou o objecto material passa tal qual é em sua realidade physica para a faculdade cognoscitiva, ou se communica a esta por alguma cousa que faça suas vezes e a represente.

45. A simples enunciação da primeira hypothese basta para que seja rejeitada; pois repugna que quando conhecemos uma pedra, por ex., esta exista real e physicamente em nosso espirito. Resta por consequencia a outra hypothese, unica admissível, a saber que os corpos se communicão com o espirito por alguma cousa que os represente. Essa alguma cousa são as *especies sensíveis,* as *formas, imagens* ou *semelhanças* materiaes das cousas, como as ap-

pellidão todos os philosophos christãos. Chamâo-lhe *especies* (termo classico e autorisado pela boa latinidade), porque tornão os objectos *espectaveis* aos olhos do espirito, capazes de serem vistos por estes. 0 adjectivo *sensível* a distingue da especie *intelligivel,* que como veremos é a idéa propriamente dita. Podeis já comprehender esse pensamento de S. Agostinho. N*on omnino ipsa corpora in anima sunt, cum ea cogitamtis; sed eorum similitudo.* E esta outra de S. Thomaz : *Forma lapidis in anima est longe alterius natural, quam forma lapidis in materia; sed in quantum representai eam, sic est principium ducens in cognitionem ejus.*

Agora poderá cada qual ver, se essas especies tão zombadas dos criticos são ou não indispensaveis á explicação do facto da percepção dos corpos, e se a philosophia moderna disfazendo-se dessa theoria tradicional não deixa sem explicação aquelle facto.

44. Qual é porém a natureza dessas especies, em que consistem ellas? Tornando-se echo de Thomaz Reid, Rover Collard, Rousselot e outros, o P. Barbe em seu *Curso elementar de Phil.,* diz : « Segundo a famosa theoria das idéas que a philosophia grega legou á meia idade, a alma percebe as *qualidades sensíveis* por meio de imagens ou especies intermedias, *que são partículas que suppunhão emittidas dos corpos, e que postas em communicação com o cerebro por meio dos orgãos sensorios produzem n'alma as idéas sensíveis,* etc, etc *(Psych.,* secc. seg. Das opiniões dos pliilosophos sobre n percepção externa.) Eis aqui está como todos os sabios christãos são declarados discípulos das doutrinas dos ídolos de Democrito e Epicuro por um sacerdote catholico! Felizmente deixarão aquelles sabios em seu abono solidas e brilhantes refutações do systema atomistico, as quaes os põem absolutamente fóra da eschola materialista de Democrito.

Para esses philosophos da meia idade as especies não são *entidades,* ou substancias que se desprendão dos corpos, estes é que obrando sobre os orgãos produzem as especies, isto é, causão nelles modificações especiaes correspondentes ás suas qualidades reaes, distancia em que se achão, e a natureza do meio. A alma conhecendo então essa mo-

deficação, fiel imagem do corpo, é determinada a conhecer o corpo. D'aqui resulta que nos sentidos que recebem mediatamente a impressão do objecto, este não desprende de si no meio a especie, mas a tal sorte o affecta que elle póde levar aos sentidos a dita especie. Quando Reid impugnando a theoria escholastica, pede que lhe digão o que significa a imagem do calor, do frio, da dureza e da molleza, do som, do cheiro e do sabor, accrescentando que a palavra *imagem* applicada a essas qualidades não tem sentido; entendamos que é porque o illustre philosopho escocez não quer dar á palavra imagem senão um sentido unívoco e real, quando só no sentido anologo e transtafo é impregada pelos philosophos christãos. Como quer que seja, se *o como* o objecto produz a sua imagem no sujeito escapa á nossa sciencia, isto não tira o valor aos seguintes axiomas em que se baseia a nossa theoria do conhecimento : 1º o objecto para ser conhecido ha de se unir ao sujeito conhecedor; 2º essa união só se póde fazer por alguma cousa que o represente.

Terminando sobreleva notar, que a representação ou imagem do objecto é como o principio *em que* do conhecimento sensitivo, e não o principio *que,* em outros termos, não é a imagem a cousa que a faculdade conhece, mas sómente aquillo em que ella conhece o objecto exterior. É a imagem quem determina a faculdade a conhecer *immediatamente* as proprias cousas que ella representa. Por aqui se distingue a theoria escholastica da de Locke, que ensinou que os sentidos só percebião as imagens dos objectos sensíveis. Da doutrina do philosopho inglez, podia Reid dizer com verdade ser a origem do idealismo e do scepticismo. Porquanto, se os sentidos só conhecem ditas imagens, segue-se que os corpos são puras imagens ou simples modificações d'alma, sem realidade exterior correspondente, e eis o *idealismo;* ou que não temos motivo racional para affirmar a existencia real dos corpos, e eis o *scepticismo.*

LIÇÃO XXXI

DA SENSIBILIDADE INTERNA, E PRINCIPALMENTE DA IMAGINAÇÃO.

Summario — 45. Existencia da sensibilidade interna. — 46. Quatro sentidos internos.— 47. Prova da existencia delles. — 48. O que é a imaginação. —49. Phanlasia e imaginação é uma mesma faculdade. — 50. A imaginação (' faculdade sensitiva. — 51. Conceber não é imaginar. — 52. Razão apparente de ser a imaginação faculdade intellectiva. — 53. Só se pode imaginar o que total ou parcialmente passou pelos sentidos. — 54. Divisão da imaginação. — 55. Sua utilidade na ordem moral, litteraria e artística.

45. Quem reflecte vê que a sua alma percebe não só as cousas exteriores distinctas delia, mas tambem as operações pelas quaes as percebe; ou em outros termos percebe que a alma sente os objectos extranhos a si, e percebe tambem aquella sensação. Assim, quando approximamos a mão do fogo, sentimos o fogo, objecto exterior, e a sensação que elle nos causa. Sentir o fogo, percebo-lo como cousa exterior é operação da sensibilidade externa, da qual já falíamos; sentir a sensação causada pelo fogo, é operação da sensibilidade interna. A esta operação se chama *sentimento,* que é como vedes distincto da sensação propriamente dita, em que esta tem por termo uma cousa fóra d'alma, e aquelle tem por termo a mesma sensação que é inherente á alma. Se os objectos são assim distinctos, não podem as respectivas faculdades ser identicas. Com effeito, já dissemos que se a sensibilidade externa é a faculdade que a alma tem de perceber o objecto sensível exterior, a sensibilidade interna é a faculdade de perceber a propria sensação produzida por esse objecto : aquella attinge o objectivo, esta o subjectivo.

46. A sensibilidade interna se exercita mediante quatro sentidos que denominão *internos,* porque não tem orgão exterior apparente, nem exigem para a sua operação um objecto externo actualmente presente. São o sentido *com-*

muro, a *estimativa natural* ou o instincto, a *imaginação* e a *memoria sensitiva.* Mostrando a existencia de cada um, só dos dous ultimos nos occuparcmos com especialidade, da imaginação na lição de hoje e da memoria na seguinte.

47. A propria experiencia nos attesta como um facto innegavel que a alma não só tem o sentimento das sensações privativas de cada sentido externo, mas tambem o de que cada uma dessas sensações é distincta e diversa da outra, embora venhão todas de um só objecto. Assim que, quando vejo o fogo de certa *côr*, sinto o *calor* que elle me causa, ouço a *crepitação* que faz, sentindo essa côr, esse calor, esse ruido, sinto tambem essas sensações como differentes. A faculdade que as differença deve conhecer a todos, e não póde por conseguinte ser nenhum dos sentidos externos, não só porque estes só sentem os objectos exteriores, e aquellas sensações são puramente subjectivas, como porque cada um só tem acção sobre o seu sensivel proprio, por isto a vista não pôde distinguir o verde do doce ou do sonoro. Preciso é pois que exista n'alma uma faculdade, e de ordem sensivel, como exige a natureza dos actos e objectos, a qual possa distinguir as sensações particulares. Essa faculdade é o *sentido commum,* assim chamado porque tem por objecto todas as sensações externas, que vão ter a ella como a um centro commum. (Bossuet, *Conh. de Deos,* etc, c. i, § 4.) Poder-se-ha dizer que o sentido commum não é necessario ao homem, visto que póde elle ser-vir-se de sua intelligencia para reflectir sobre os actos dos sentidos exteriores. Mas convem notar em primeiro lugar, que esse sentido fazendo parte da sensibilidade, deve tambem existir no homem; e em segundo lugar que a reflexão da intelligencia sobre aquelles actos differe da que é exercitada pelo sentido commum porque aquella reflexão, como a faculdade que a exercita, é de ordem espiritual e apanhando a essencia, e a relação com o principio productor, é que nos faz conhecer aquelles actos. Pelo contrario o sentido commum os percebe como puros factos, como dependentes dos orgãos, e dandose a conhecer pela impressão corporea de prazer ou de dor.

Estimativa natural é a faculdade sensitiva que a alma

tem de comparar as imagens das cousas conhecidas pelos sentidos exteriores : no homem se chama razão, e é faculdade de ordem intellectiva; nos brutos se chama instincto. É pelo auxilio dessa faculdade que os animaes perfeitos percebem nos objectos materiaes certas propriedades uteis ou nocivas; por ella foge a ovelha quando vé o lobo, não por causa de sua côr ou figura, mas porque ve nelle seu inimigo natural; o passaro junta as palhas, não porque cilas lhe agradem á vista mas porque lhe servem para o ninho.

48. A propria experiencia a cada qual a (testa que a alma tendo a faculdade de mediante os sentidos perceber os objectos sensíveis presentes, póde tambem na ausencia destes reproduzir as suas imagens, e compondo-as formar imagens secundarias, ás quaes não corresponde um exemplar na ordem real. Assim que, tendo visto um edifício, ou ouvido um som, podemos na ausencia desses objectos reproduzir interiormente as suas imagens, e contempla-las como se seus originaes estivessem em immediata relação com os sentidos da vista e do ouvido. Do mesmo modo, tendo visto ura cavallo, por ex., e um passaro podemos combinar suas imagens, e formar a imagem de um cavallo alado, á qual não corresponde um typo na natureza physica. A faculdade que exercita essa duplice funcção de reproduzir e combinar as imagens chama-se imaginação ou phantasia.

49. Wolffio e alguns outros philosophos pretendem assignar distincção entre phantasia e imaginação, dando como objecto proprio e especial da imaginação conservar c reproduzir as imagens, e da phantasia o combinar e compôr as mesmas imagens. Nos, segundo a S. Thomaz e ao commura dos philosophos, não admittimos tal distineção; e temos que a imaginação ou a phantasia é a faculdade de reproduzir e de combinar variamente as imagens dos objectos na ausencia dos mesmos.

50. Por esta definição já vedes que o objecto da imaginação são as imagens dos entes sensiveis percebidos pelos sentidos externos, e que por tanto ella é uma faculdade de ordem sensive). Entretanto alguns philosophos modernos

dizem que a faculdade de que fallamos pertence ao entendimento ; e assim vemos Reid confundir a imaginação com* a *concepção.* É este um dos resultados da confusão da ordem sensível com a intelligivel que reina entre os modernos. Fazendo da sensação uma pura modificação subjectiva, elles reservão o caracter cognitivo exclusivamente para os actos do entendimento. Essa deploravel confusão dá em resultado a perigosa pretenção de quererem *imaginar* o que é simplesmente intelligivel, e de rejeitarem o que é facilmente inlelligivel por não poder ser imaginado. Imaginar 6 representar na phantasia sob a fórma sensivel um objecto material ausente; conceber ou entender é apprebender as essencias das cousas, conhecer a verdade destas e as relações puramente intencionaes das mesmas. Podemos imaginar uma casa, uma arvore, mas não Deos, a alma, a virtude e a verdade. Concebemos que uma cousa não póde ser e não ser ao mesmo tempo; que Deos existe; que a alma humana é immortal; mas de certo não podemos imaginar nenhuma dessas verdades suprasensiveis. E nem por serem inimaginaveis se segue que devão ser rejeitados, porque são eminentemente roncebiveis ou intelligiveis.

51. Duvidar de uma verdade porque não póde ser imaginavel é expediente dos materialistas, os quaes, segundo a judiciosa observação de S. Thomaz, não distinguindo entre o entendimento e sentidos, sustentão que nada existe fóra do que podemos apprehender pela imaginação e sentidos, e como só o corpo pôde ser sentido c imaginado, affirmão que além dos corpos não ha outros entes : *Antiqui ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse exislimaverunt in mundo nisi quod sensu et imuginatione apprehendi potest; et guia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt post mil lura esse ens nisi corpus.*

Quanto temos dito sobre a natureza da imaginação, mostrando ser ella faculdade de natureza sensivel, 6 confirmado por este raciocínio. Nenhuma faculdade pôde ter por objecto cousa de natureza diversa da que a mesma faculdade apprende quando se exercita, ora, aquillo sobre que

a imaginação se exercita é corporeo e material, já que não podemos imaginar cousa alguma sem que primeiro a envolvamos, para assim dizer, em formas sensíveis. Ora, só o material póde revestir essa forma; logo só elle póde ser objecto dos sentidos e da imaginação. Demais a mesma palavra imaginar quer dizer figurar ou dar imagem, e figura ás cousas; ora, a figura é um modo da quantidade, e esta só póde existir nos objectos corporeos, logo só estes podem ser termo da imaginação. Por consequencia uma faculdade que tem por termo objectos corporeos ha de ser sensitiva.

52. Cumpre entretanto declarar uma circumstancia, que talvez seja a verdadeira causa de reputarem alguns a imaginação uma faculdade de ordem intellectiva. Nossas faculdades são distinctas entre si, mas tem todas a sua commum raiz em um só principio, a alma, a qual se acha substancialmente unida ao corpo formando um só ser. Ora, em virtude dessa união desde que uma faculdade opera, as outras movem-se com ordem e harmonia operando cada uma segundo o seu caracter proprio. É por isto que quando as imagens sensiveis se reproduzem na faculdade imaginativa, quer durante o somno, quer na vigilia, a este acto de pura imaginação acodem as faculdades intellectivas ; assim lambem como quando estas operão, logo se despertão na imaginação representações sensiveis. Mas d'abi não devemos concluir que a imaginação c operação intellectual, porque a isso se oppõe a razão e experiencia.

55. Já que a imaginação é faculdade sensitiva, sempre o seu objecto ha de passar total ou parcialmente pelos sentidos externos. E nem obsta dizerem Cousin e outros que a imaginação póde representar objectos não percebidos antes pelos sentidos, em abono do que trazem o podermos imaginar um monte de ouro, um concerto musical de pedras, e outros phantasmas semelhantes. Por quanto é certo que se a phantasmn do monte de ouro, por ex. não passou tal qual pelos sentidos, e nem podia passar, porque em parte alguma existe, anão ser na phantasia, está todavia formado de imagens particulares de *monte* e de *ouro,* que são cousas reaes, e forão percebidas já pelos sentidos. Não é por-

tanto um objecto novo, mas um composto de velhas imagens antes adquiridas pelos sentidos.

54. A reproducção das imagens retidas na phantasia umas vezes opera-se espontaneamente, outras por influencia da vontade, d'onde dividir-se a imaginação em *espontanea* e *voluntaria. N'*aquella por acção propria da imaginativa reproduzem-se as imagens, nesta a vontade, como senhora que é de todas as faculdades d'alma, determina a phantasia a reproduzir actualmente a imagem de um objecto, que o entendimento offerece á vontade como um bem que ella deve proseguir.

55. Por aqui bem vedes quão utilmente póde a vontade bem regrada influir na imaginação, habituando esta a só reproduzir certas imagens, e assim fazer da imaginação um cxcellente auxiliar das operações intellectuaes. A imaginação auxiliada pelas faculdades intellectivas tem grande poder assim na vida do homem como nas artes e lettras. Delia procedem essas obras admiraveis da pintura, esculptura, musica e poesia, que sem a imaginação artística, isto ê, dirigida pela intelligencia, não poderião existir.

Nas lettras o bom uso da imaginação serve-nos de tornar o espirito attento. Se discorremos, observa Bossuet, sobre a natureza do circulo e do quadrado e suas proporções, figuramos no espirito a imagem delles, e esta impedindo as distracções fixa o pensamento no assumpto. 0 máo uso da imaginação é deixa-la decidir das cousas; o que é sobretudo proprio dos que só crem ser verdadeiro aquillo que é imaginavel e sensível: erro grosseiro que confunde a imaginação o os sentidos com o entendimento. Mostra a experiencia que a imaginação quando muito viva mata o raciocínio e o juizo. Devemos portanto só empregar a imaginação e as imagens sensíveis para nos concentrarmos, mas de modo que a razão presida sempre. *(Conh. de Deos e de nós mesmos,* c.i, §10.)

LIÇÃO XXXII

DA MEMÓRIA, REMINISCENCIA E ASSOCIAÇÃO DAS IDÉAS.

SUMMARIO. — 56. O que é a memoria. — 57. Em que se distingue a memoria da imaginação. — 58. Memoria sensitiva e intellectiva. — 59. O passado objecto da memoria. — 60. Em que consiste a reminiscencia. — 61. Regras de mnemotechnia. — 62. Variedades de memoria. — 63. O que é associação de idéas; razão da associação. — 64. Relação, fundamento da associação de idéas; quatro especies principaes de relação. — 65. O phenomeno da memoria é uma maravilha inexplicavel; texto de S. Agostinho.

56 Se o nosso espirito tendo a faculdade de conhecer as cousas, não podesse tambem conservar os seus conheci mentos, viveríamos aprendendo, sem jamais sair, para assim dizer, da ignorancia. Mas não é assim. Deos dotando a alma humana de uma faculdade capaz de conhecer as cousas, enriquecco-a de outra lendo por mister conservar os conhecimentos adquiridos pela primeira. Esta faculdade é a memoria. 0 que ê logo a memoria? *Ê a faculdade que tem o espirito de conservar, reprodusir e reconhecer os conhe cimentos adquiridos.* Ella é como um vasto palacio, no sentir de S. Agostinho, onde se guardão os thesouros das innumeraveis imagens entradas pelas portas dos sentidos : *Lata prrtoria memoria ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cujusque modi rebus sensibus inveclarum. (Conf.*, 1. X, c. VIII.; Ao acto dessa faculdade chamamos *lembrança* ou recordação.

57. Essa definição distingue a memoria da imaginação, com a qual tem intima relação; pois conservando esta as imagens dos objectos, e podendo reproduzi-las, todavia não póde reconhecer a identidade da imagem actualmente reproduzida com a passada, e por este modo saber se é a mesma que já uma vez formou. Se conservando e reproduzindo os conhecimentos adquiridos o* *reconhecemos* ao reproduzidos, como os mesmos, temos a memoria.

58. Mas são os nossos conhecimentos do duas ordens,

sensitivos, e *intellectivos,* e d'ahi duas especies de memoria, uma sensitiva, commum ao homem e aos irracionaes, outra intellectiva, sómente propria do homem. Aquella é a memoria das imagens, dos entes materia es e concretos, e suas determinações; esta é a memoria das idéas, dos princípios, das consequencias e relações. Acabando de estudar uma lição de geometria não só conservamos a imagem das figuras, seus tamanhos, posição e outras determinações, reproduzimos mentalmente todas essas individualidades reconhecendo serem identicas as que vimos desenhadas na pedra; mas tambem conservamos a verdade dos theoremas, as demonstrações, os principios e corollarios delles inferidos. 0 primeiro phenomeno é effeito da *memoria sensitiva,* o segundo da intellectiva.

59. 0 objecto da memoria nem são as cousas presentes, nem as futuras, senão as passadas. 0 presente só póde ser objecto dos sentidos, os quaes para operarem, requerem a acção do objecto, por isto o que foi, ou não é não obra sobre os sentidos. O futuro, este pertence á razão, cuja natureza é ir do conhecimento de uma cousa para o de oulra,| que não foi, nem é ainda conhecida. Não quer isto porém dizer, que o objecto lembrado não possa existir actualmente quando delle nos lembramos, mas sómente que o conhecimento reproduzido pela memoria ha de se apresentar sob a condição de tempo passado. Reconhecendo uma cousa que reproduz, a memoria ao mesmo tempo conhece já ter tido conhecimento da mesma cousa. Por isto S.Thomaz diz : *Praeteritio ad duo potest refervi, scilicet ad objectum, quod cognoscitur, et ad cognitionis actum.*

Bem vedes portanto que nos lembramos assim do objecto que conheceramos, como tambem de já o termos conhecido, e quer o objecto, quer esse acto do conhecimento transacto são revocados sob a condição de passado. £ assim, as mesmas modificações de nossa alma são lambem objecto da memoria, posto que não do mesmo modo como ellas são quando se operão. Por quanto, diz S. Agostinho, recordamos nossas alegrias, tristezas, temores e desejos passados, isentos na actualidade dessas affecções, e até as vezes lembramo-nos de nossas triste-

zas com alegria, e de nossas alegrias com tristeza, *(Conf.,* 1. X, c. XIII.)

60. Conservando no thesouro da memoria os conhecimentos adquiridos, nem sempre os podemos voluntariamente revocar pela recordação de modo perfeito e completo. Para nos lembrarmos do que tínhamos esquecido *em parte,* exercita a memoria um acto particular a que chamamos *reminiscencia.* Dizemos esquecido *em parte,* porque se a cousa estiver completamente riscada da memoria, é impossível que delia nos lembremos, pois que é na mesma memoria que o vamos procurar. É pois com o auxilio do que resta que procuramos o que nos falta; é pela lembrança da parte que recordamos o todo. Nessas conjecturas fica a memoria, como observa S. Agostinho, em uma especie de desequilíbrio; lembra-se de parte do objecto, mas falta-lhe a outra, e até que a adquira está oscillando. Offerece-se aos olhos, ou ao pensamento um homem nosso conhecido, cujo nome apagou-se nos da memoria, pomo-nos em busca delle; qualquer nome que não se ligue a idéa do individuo é repellido, até que emfim se apresenta aquelle, que perfeitamente lhe quadra. Ora, d'onde vem esse nome, senão da mesma memoria? Não é elle de certo cousa nova para nós, mas o aceitamos como cousa já conhecida. E se não fora assim, se de todo estivera esquecido como poderíamos recorda-lo ? 0 que nos adverte para procura-lo? Certo que não poderiamos procurar um objecto perdido, se nenhuma lembrança delle nos tivesse ficado. Eis aqui em que consiste a reminiscencia.

Bem vedes portanto que esta é como a inquisição de uma cousa parcialmente esquecida, como traz S. Thomaz. R*eminiscentia nihil aliud est, quam inquisition alicujus , quod memo-ria excedi t.* De sorte que a cousa esquecida e depois recordada, vem a ser como uma consequencia da lembrança que nos resta. Se tendo, por ex., ha quatro dias feito uma cousa, e estamos esquecidos delia, chegamos pela reminiscencia a conhece-la, raciocinando assim : Hoje fiz isto, hontem fiz aquillo, ante. hontem aquillo outro; e assim discorrendo pelos actos familiares, de resolução em resolução chegamos ao que fizemos no quarto dia. E o processo mental da re-

miniscencia um como syllogismo, em que do conhecido chegamos ao desconhecido, salva a differença que no verdadeiro syllogismo partimos do universal, e chegamos ao que é inteiramente desconhecido,e na reminiscencia partimos de cousas particulares para irmos ao que já nos foi conhecido, e deixou vestígios no espirito. D'ahi o dizer com razão um philosopho que a reminiscencia é um syllogismo da memoria, como o syllogismo é a reminiscencia da razão. » Por onde infere-se que sendo a memoria com-mum aos brutos e ao homem, é a reminiscencia só propria deste.

61. A memoria, como as outras faculdades, é susceptível de aperfeiçoamento, mediante certas regras a cujo complexo se denomina *mnemotechnia,* arte esta á cultura da qual se hão consagrado varios autores antigos e modernos. Muitas regras tem elles dado para aquelle effeito; todas cilas pensamos nós poderem ser reduzidas ás quatro seguintes offerecidas por S. Thomaz:

1.ª As cousas que desejamos conservar na memoria sejão como que desenhadas n'alma por imagens convenientes, e estas devem ser pouco familiares, porque as cousas com que estamos pouco acostumados despertão maior altenção de nosso espirito, e neste fixão-se mais efficazmente. Esta regra é principalmente necessaria quando tratamos de cousas simples e espirituaes, que facilmente riscão-se da memoria, quando não são como que presas por imagens de ordem sensível; por isto costumão os mestres experientes usar de similes da ordem natural, os quaes servem tanto para illustrar as verdades que ensinão, como para melhor grava-las no espirito dos discípulos.

2ª Devem se dispôr e ordenar no espirito os conhecimentos que desejamos conservar, porque deste modo a mesma relação das cousas faz que o espirito passe facilmente de umas ás outras.

3* É necessario attender bem para as cousas, e apaixonarmonos por ellas; pois sem a attenção passão quasi inadvertidamente pelo espirito, e sem a paixão fica o conhecimento sem aquella intensidade, garantia de sua conservação, e facil recordação. £ por isto que tanto maior é o empenho

com que aprendemos uma cousa, quanto mais custoso é esquece-la ; d'onde o dizer Cícero : S*ollicitudo conservai integras simulacrorum figuras.*

4º Finalmente devemos meditar muitas vezes no que desejamos conservar na memoria, pois como observa Aristoteles m*editationes memoriam salvant.* As cousas que pensamos frequentemente, revocão-se com facilidade, e quasi por ordem natural reproduzimos umas após outras. *(Sum. theol* .,p.II 2 q.49, a. 1, ad 2.)

62. Offerece a memoria muitas variedades das quaes lhe vem certas denominações que devemos conhecer; destas, umas se referem ao *objecto* da memoria, e outras ao *modo* como se exercita. Sob a primeira relação chamão memoria *physica* e memoria *de palavra* aquella que com facilidade retem e reproduz as imagens adquiridas pelos sentidos, como as de forma, e côr e os signaes que as exprimem. Denominâo porem memoria *metaphysica* aquella que conserva, e reproduz com facilidade as idéas e os princípios. Como vedes enquadrão essas variedades nas duas especies de memoria *sensitiva* e *intethetiva* de que a principio fallamos. Sob o segundo ponto de vista, isto é, quanto no modo de seu exercício, chama-se *prompta* a memoria que reproduz com facilidade e presteza os conhecimentos; *grande* quando retem muitos conhecimentos; *firme* quando os conserva por muito tempo; *fiel* quando os reproduz sem alteração ; feliz quando os conserva com todas as suas particularidades.

63. Toda aquella arte de aperfeiçoar a memoria, da qual falíamos, finda-se na relação das idéas; a esta relação chamão comummente *associação de idéas.* Define-se a associação *aligação natural ou artificial de certas idéas em virtude da qual, assim que apparece uma no espirito logo vem outra com a qual está relacionada.* A ordem ideal corresponde á real; ora os objectos reaes tendo entre si determinadas relações, claro é que as idéas que as representão devem ter tambem entre si relações determinadas. E pois, assim como em vendo um objecto, logo nos lembramos de outra que com elle tem natural relação, assim tambem em apparecendo no espirito a idéa de um objecto ausente, consequentemente apparece

outra com que está relacionada, como o estão os objectos que ellas representão. Mas além dessa relação estabelecida pela mesma natureza das cousas, podemos arbitrariamente estabelecer outras nos objectos, que a não tem por natureza ; e deste modo as idéas que lhe corresponderem, terão entre si relação arbitraria. E porque quem diz relação diz dous termos relativos, em apparecendo um, simultaneamente vem outro. Eis aqui porque dissemos *ligação natural* ou *arbitraria* das idéas.

64. Mas o que é relação e de quantas especies póde ser? É clara de si a palavra relação; exprime a referencia de uma cousa com outra, *ordo unius rei ad alteram.* De varias fontes dimanão as relações, e d'ahi as suas diversas especies; ora é a quantidade, d'onde procede a relação de grande e pequeno, de todo e de parte; ora da actividade e passividade d'onde a relação de pae e de filho, de medida e cousa medida e em geral de causa e effeito.

Nas relações se baseão as leis da associação das idéas. Antes que Hume e outros philosophos modernos investigassem essas leis, estudarão-as muito bem os antigos philosophos escholasticos, como se evidencia da leitura de suas obras. As principaes relações para a associação das idéas são : 1º a de *semelhança;* e por isto quando nos lembramos de Socrates, logo nos occorre Platão que lhe era semelhante em sciencia; 2º a de *contrariedade* ou opposição; quando nos lembramos do governo paternal de Tito, occorremos a lyrannia sanguinaria de Nero; 5º a *de continuidade* qualquer queseja de tempo, lugar, ou de sociedade. Marathon faz lembrar Thermopylas; o Rheno faz lembrar Strasbourg; o filho faz lembrar o pai; 4º a *de causa* e *effeito;* o simples nome de S. Thomaz faz occorrer immediatamente a Summa theologica.

65. Diversas tentativas philosophicas registra a sciencia sobre o como a alma conserva e reproduz os seus conheci mentos. Não nos cançaremos em expô-las, porque ne nhuma delias é isenta de difficuldades insoluveis. O phenomeno da memoria é uma das muitas maravilhas que obrou o poder de Deos, incomprehensiveis ao espirito do homem; e não obstante é a memoria uma faculdade do mesmo espi-

rito, uma propriedade de sua natureza. Reflectindo nos prodígios da memoria, dizia Santo Agostinho, sinto me tomado de admiração e pasmo. E os homens vão admirar os altos cimos das montanhas, os ingentes fluxos do mar, o amplo curso dos rios, o immenso ambito do Oceano e o gyro dos astros, deixando de admirar a si mesmo. E cousa admiravel, agora mesmo que fallo dessas cousas, não as estou vendo, e entretanto não as pronunciaria se todas, montanhas, fluxos, rios, e astros que vi, Oceano em que creio, não se offerecessem interiormente em minha memoria com as mesmas immunidades que vejo com os olhos. E sem embargo quando vejo esses espectaculos não os absorve a minha vista, nem as realidades existem em mim, mas sómente as suas imagens, e sei por qual sentido ha entrado cada uma das impressões I *(Confes.,* 1. X, c. VIII.)

LIÇÃO XXXIII

DO ENTENDIMENTO, SEU OBJECTO E VERACIDADE.

Summario . — 66 . Objecto da lição. — 67.O entendimento não é simplesmente a faculdade de conhecer. — 68. 0 ente ou o intelligivel objecto do entendimento. — 69. Como o entendimento tem por objecto a essencia das cousas. — 70. Porque se diz que o objecto do entendimento é a verdade. — 71. Definição do entendimento. — 72. Entendimento especulativo c pratico ; não são faculdades distinctas. —73. A razão não é faculdade distincta do entendimento como pretende Kant; sentido proprio e improprio da palavra razão. —74. Se o entendimento nos póde enganar; estado da questão. — 75. Resolução negativa da questão. — 76. Em que sentido a intelligencia é infallivel. — 77. Juizo de Kleutgen.

66. Temos estudado até aqui as faculdades sensitivas; agora vamos tratar das intellectivas, a primeira das quaes em nobreza e dignidade é o entendimento ou intelligencia. Para proceder com ordem, hoje só fallaremos do entendimento em si, ficando reservado para outras lições o estudo de suas operações.

67. É commum a certa eschola de philosophia definir o entendimento a *faculdade de conhecer.* Esta definição nos parece deficiente, e para prova-lo basta lembrar quanto dis semos tratando da sensibilidade externa. Para o homem ha duas ordens de conhecimento, o sensível, obtido pelas fa culdades sensitivas, e o intellectivo, adquerido pelo enten dimento. Por conseguinte este não é simplesmente a facul dade de conhecer, mas a faculdade de conhecer o verdadeiro, o universal, o immaterial, a essencia das cousas; no que profundamente se distingue da sensibilidade, que sendo tambem faculdade cognoscitiva, todavia só conhece os seres materiaes, individuaes e concretos, determinados pelo tempo e espaço.

68. E pelo objecto que uma faculdade se constitue em sua especie, e revela a sua natureza; e pois para conhecer a natureza do entendimento, e poder então defini-lo exacta mente, comecemos por indagar qual seja o seu objecto pro prio. A nobreza e excellencia do entendimento, relativa mente ás outras faculdades cognitivas do homem, estão a toda luz; ora quanto mais nobre e excellente for uma faculdade cognitiva, tanto mais vasto e universal ha de ser o seu objecto, conforme a exacta observação de S. Thomaz: *Quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit.* Mas o objecto mais universal que existe é o ente em abstracto, pois fóra do ente nada existe, e o nada, isto é, o que não existe, não póde ser conhecido, nem por conseguinte tornar-se objecto de uma faculdade. Logo o ente ê o objecto adequado do entendimento.

Mas como é pelo ser que as cousas têm, ou em quanto *são* que tornão-se *intelligiveis,* tanto faz dizer que o objecto do entendimento é o ente em geral, como que é o *intelligivel.* E pois assim como, ao dizer de São Thomaz, o *sensível* é o objecto dos sentidos, assim o *intelligivel* o è do entendimento : *Sicnt sensibile est objectam sensus, tia intelligibile est objectum intellectus.* (Contra *gent.,* 1. II, c. L V, n. 9.) A mesma verdade ensina S. Agostinho nestes termos : *Sensibilia dirimas, quae visu, tactuque corporis sentiri queunt intelligibilia, quse conspectu mentis intelligi possunt. (De Civ. Dei,* 1. VIII, c. vI.) A inteligibilidade, isto è a aptidão que

Tem o ente de ser entendido, constitue o caracter distinc-tivo, do onjecto do entendimento.

69. A palavra intelligencia expressa uma faculdade que se não limita ao exterior das cousas que lhe servem de objecto, mas peneira-lhes o intimo, para conhece-las ou lê-las intimamente. De facto entender em sua accepção ctymologica significa ler intimamente as cousas *intus legere;* c só quando alguem chega a conhecer as cousas desse modo, penetrando-lhes a essencia, dizemos propriamente que as entende: *Ex hoc aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. (De Veritate,* q. 45, a. 4, c). Ora, ler o íntimo das cousas é conhecer os seus caracteres immulaveis, intrinsecos e constitutivos, ao complexo, dos quaes denominamos *essencia;* e assim é que entender o homem, por ex.; é conhecer a animalidade e a racionalidade, seus constitutivos intrínsecos, sua essencia. D'aqui se segue que tambem podemos dizer que objecto proprio do entendimento são as essencias das cousas; essencia que a final não indica outra cousa que o mesmo *ser* considerado em abstracto; pois conforme a profunda observação de S. Agostinho essencia, ou aquillo porque uma cousa é o que é, vem de *esse,* como sapiencia de *sapere: sicut ab eo quod est supere, vocatur sapientia; sic ab eo quod est esse, vocatur essentia. (De Civ. Dei,* 1. XII, c. II.)

70. Mas, se o objecto do entendimento é o ser em geral, ou a essencia das cousas, d'onde vem dizerem os philosophos que esse objecto é a verdade, e que conhecer a verdade é da exclusiva competencia do entendimento? As cousas só se tornão intelligiveis pela relação que tem com o sujeito inlelligenle, e por isto o termo inteligibilidade, abstracto de intelligivel, é essencialmente relativo; exprime a um tempo a capacidade que tem um objecto de ser entendido, e ura sujeito capaz de entende-lo. 0 ente considerado em relação ao nosso entendimento diz-se *verdadeiro,* como considerado em relação á vontade denomina-se *bom;* dahi vem que no ente, o verdadeiro e o bom se convertem, e sómente quando relacionado com o entendimento é verdadeiro, e bom quando relacionado com a vontade. Agora podemos entender porque os philosophos dizem, *omne ens*

est objectum intellectus sub rationeveri, ou como S. Thomaz: *Intellectus est apprehensivus eu tis et veri.*

Alem disto, a verdade logica, como em tempo vimos, é a relação de conformidade entre o nosso conhecimento e a cousa conhecida; ora as relações são cousas de ordem suprasensivel, e como taes da alçada do entendimento; conhecer pois aquella relação, e saber se o conhecimento de uma cousa é ou não conforme com a natureza desta, é conhecer a verdade. Logo com razão dizem que o entendimento tem por objecto a verdade.

71. Conhecido o objecto do entendimento, facil é definir a este; podemos pois dizer que é elle a *faculdade cognoscitiva do ente em quanto verdadeiro;* ou tambem a *faculdade percep tiva das essencias das cousas.* Mas na ordem natural a essencia existe individualisada nos seus particulares, como pois po derá o entendimento conhece-la?

Isto é questão que ha de ter sua solução quando tratarmos da operação do entendimento chamada intellecção ou percepção intellectiva, então veremos o processo pelo qual o entendimento apprehende a essencia das cousas. Por agora diremos tão somente que os sentidos percebendo os indivíduos, a imaginação ou phantasia recebe as imagens delles, e nesta, que são representativas das essencias particulares desta e d'aquella cousa percebe o entendimento a essencia. D'ahi o axioma que em seu estado actual o entendimento nada entende sem os phantasmas ou imagens. São estas para elle como as côres para a vista; de sorte que assim como se não fossem as côres não viriamos os objectos materiaes, assim lambem se não fossem os phantasmas não entenderíamos as ditas cousas : *Phantasma comparatur ad intellectum sicut color ad visum.*

72. Tem o entendimento certas denominações que não é ocioso conhecer. Todas cilas derivão do modo como elle conhece a verdade. Se permanece na pura contemplação da verdade, sem referi-la a uma obra, chamão-no entendi mento *especulativo;* porém se contemplando a verdade, a toma como norma directora de uma obra, então diz-se en tendimento *pratico.* 0 conhecimento que se limita á simples contemplação da verdade, é uma sciencia *especulativa;* se

dessa contemplação passa á acção, temos uma sciencia *pratica.* Por exemplo : o astronomo que contempla o curso dos astros, para descobrir suas leis, possue uma sciencia especulativa; mas o architecto que estuda a disposição e fórma que deve dar a um edifício, tem uma sciencia pratica. (I p., q. 79, a. 2.) D'ahi porém não deveis inferir que o entendimento especulativo e o pratico são duas faculdades distinctas; pois não são mais que funcções diversas de uma mesma faculdade cognoscitiva da verdade. Em ambos aquelles casos é sempre a verdade o objecto do entendimento ; sómente em um elle considera a verdade em si e absolutamente, e em outro a considera como norma de obrar; a differença procede pois unicamente, como diz S. Thomaz, do fim a que se destina o conhecimento da verdade. *Intellectus praetieus differt a speculativo fine. Finis enim speculativi est veritas absoluta, sed practici est operatio. (Qusest. disp. q.,de ldeis.)*

73. Não só póde o entendimento humano aprender a verdade especulativa ou pratica, mas tambem passar de uma verdade conhecida ao conhecimento de outra. Quando o entendimento exercita essa funcção especial, chama-se *razão,* e a dita funcção *raciocínio,* ao qual com exactidão o nosso philosopho chama um movimento do entendimento. *Ratiocinatio est quidam motus intellectus transeuntis ab uno ad aliud. (Cont. gent.,* 1.1, e. LVII, n. 6.)

Pretende Kant que a razão é uma faculdade distincta do entendimento tendo por objecto o *incondicionado,* ao passo que o objecto do entendimento é segundo o mesmo autor o *condicionado* ou o finito. Mas é certo que o objecto proprio da razão, sendo esta como é faculdade intellectiva ha de ser o intelligivel; ora o intelligivel se apresenta sempre á faculdade a que se refere sob a forma de immaterialidade; tambem o objecto do entendimento, como vimos, se lhe apresenta sob aquella mesma forma; portanto se o objecto formal ê commum e unico para a razão e o entendimento, não podem essas faculdades ser distinctas. Temos pois que a razão e o entendimento são, como ensina S. Thomaz, uma unica faculdade, só differentes quanto as suas funcções ou modo como conhecem a verdade, a saber o entendimento

immediatamenle, *simplici intuitu,* e a razão mediatamente, *discurrendo de uno in aliud.* (I, q. 59, a. 1, ad 1.)

Entretanto em sentido lato e menos proprio tambem se dá a denominação de razão á faculdade pura e simples de entender, em quanto por ella conhecemos a razão das cousas, não pelo raciocínio, mas por intenção immediata. Neste sentido amplo podemos tambem dizer que Deos e os anjos são seres *racionaes,* isto é,dotados de razão, posto que para conhecerem as cousas não precisem de passar pelo discurso do conhecimento de uma cousa ao de outra. Por quanto o anjo vê immediatamente os princípios e as consequencias nas idéas que Deos lhe infundio; e Deos conhece a todas as cousas pela unica idéa comprehensiva de sua propria essencia. Por consequencia em sentido rigoroso só o homem é ser racional.

74. Tendo o entendimento por fim conhecer a verdade, indagão os philosophos se devemos crer em seu testemunho, ou em outros termos se o entendimento é veraz. Exercita o entendimento em relação a cousa que elle conhece, Ires actos que são a *simples percepção, O juizo* e o *raciocínio.* Ora, a questão da veracidade da intelligencia não versa sobre a simples percepção, porque nesta concordão todos que a intelligencia não erra, nem póde errar, pois nesse acto li-mita-se a produzir a simples noção da cousa percebida, de sorte que se dizemos *mundo, corpo, movimento,* palavras estas que significão simplices conceitos, ninguem dirá que nellas ha ou póde haver falsidade, como tambem não ha nem póde haver verdade. Para que appareção a verdade e o erro, preciso é reunir aquelles termos, e por ex., dizer : *no mundo ha corpos; os corpos são immoveis.* Mas aqui não temos mais a simples percepção, senão juizos. Só no acto do juizo é que portanto pôde haver verdade ou erro, assim como no raciocínio que não é senão a reunião de tres juizos. Pergunlão pois, se no pronunciar os seus juizos a inlelli-gencia nos deve merecer fé, ou se póde errar?

75. Para responder com exactidão, sobreleva fazer certas distincções importantes. Os juizos, como veremos, podem ser *immediatos* ou *mediatos,* conforme percebemos a relação entre o sujeito e o predicado por simples compara-

ção de um com outro, ou com auxilio extrínseco raciocinando ou deduzindo. Os juízos quer immediatos quer mediatos podem ser de *ordem racional* ou de *ordem real* experimental. Isto posto, diremos que o entendimento não póde errar nos juízos immediatos. Com effeito, não póde errar nos juízos racionaes immediatos, porque resultão da analyse da propria idéa do sujeito, do qual sahe o predicado evidentemente nelle contido. Assim, neste juizo immediato da ordem racional: o *todo é maior que a sua parte,* é impossível não ver na idéa de todo a de parte, e que aquelle é maior do que esta. Não póde pois o entendimento errar nesses juízos; e se podesse ficaríamos sem meio de conhecer com certeza as verdades dessa ordem, e o entendimento seria uma potencia que nada poderia; o que é contradictorio.

Quanto aos juizos immediatos de ordem experimental, tambem chamados *verdades primitivas de facto,* podemos dizer o mesmo. Formamos esses juizos, quando o espirito reflectindo nos dados da experiencia interna ou externa decompõe e recompõe os elementos de uma percepção complexa. V. g. a consciencia nos dá o facto complexo da existencia do *eu pensante;* analysando essa percepção o espirito a decompõe em seus elementos *eu* e *pensamento,* e depois recompondo-os pela synthese, pronuncia o juizo *eu existo e penso.* 0 espirito vé o sujeito eu, e nelle a existencia e o pensamento. Ora, para que podesse haver erro nesses juizos, seria mister, ou que a experiencia interna fosse fallaz, o que ninguem admitte, ou que nossa intelligencia por sua natureza intrínseca errasse quando assente a uma cousa evidente que constitue o seu proprio objecto, o que tambem é inadmissível. A mesma cousa se dá nos juizos da experiencia externa. No facto complexo *sol illuminante,* dado pela sensação, basta decompo-lo pela analyse em seus dous elementos, e formar a necessaria synthese ulterior, para o espirito poder infallivelmente pronunciar o juizo, o *sol allumia.*

Toda essa doutrina sobre os juizos immediatos, é applicavel aos juizes mediatos ou deduzidos pelo raciocínio, cuja conclusão é um juizo inferido de outros dous. Com effeito, se esses dous juizos são evidentes, e verdadeiros, a

conclusão legitimamente inferida, forçosamente tambem ha de ser verdadeira, já que existe identidade total ou parcial entre a conclusão e as premissas. Se discurso assim : *Todo ente simples é incorruptível; ora, a alma é simples; logo é incorruptível;* como a ultima proposição é parte da primeira, visto que a alma é um dos entes simples, é indubilavel a veracidade do raciocinio, pois uma cousa não póde deixar de ser identica a si mesma. D'aqui resulta que no acto de raciocinar não póde o entendimento errar, salvo *por accidente,* isto é, se a deducção não for legitima; e as leis da legitima deducção podem ser infringidas, e effectivamente o são muitas vezes; mas isso não é *essencial* ao acto de ra ciocinar.

76. Mas, poderão dizer, se a intelligencia não erra, nem nos juízos immediatos nem nos deduzidos , é infallivel, como Deos. Não, a intelligencia humana não é infallivel absolutamente como Deos. Uma cousa é a infallibilidade *absoluta,* isto é, o não poder errar em cousa alguma, e de tudo ter certeza, e outra é a infallibilidade *relativa,* isto é o poder saber com certeza certas cousas. No primeiro caso temos a impossibilidade absoluta de errar, no segundo sómente o poder o espirito humano assentir sem temer de errar a certos princípios verdadeiros. Se quizerdes chamar a esse poder de nosso espirito *infallibilidade relativa e imparticipada* podeis faze-lo, com tanto que saibamos que a infallibilidade absoluta c imparticipada não cabe senão a Deos. Só a razão de Deos é absoluta e originariamente infallivel, porque comprehende toda a verdade, e é a fonte primaria de qualquer verdade; o que não póde competir á razão humana, que como creatura que é, é finita e dependente; mas por isto mesmo que é um dom de Deos, e como uma imagem da razão divina, participa de uma certa infallibilidade, a qual consiste em poder conhecer certas cousas com absoluta certeza, e sem risco de errar.

E ainda mesmo essa faculdade não a tem a razão humana de si, mas por communicação da luz divina. Em uma palavra a intelligencia humana é, como diz S. Thomaz, *uma participação da intelligencia increada, uma impressão da luz divina em nossa alma.»* 0 ser *impressão e participação* mostra

a sua essencial fraqueza e possibilidade de errar; o ser impressão *da luz divina* e participação *da intelligencia increada* lhe dá o poder de por si conhecer com certeza algumas verdades, e destas ir ao conhecimento de outras que não são de evidencia immediata. Tal é a razão philosophica das grandezas e miserias da razão humana.

77. Ordinariamente diz um illustre philosopho allemão, negão a infallibilidade á razão humana, mas é porque tomão a infallibilidade e a fallibilidade como oppostas uma a outra, do mesmo modo que o ser infinito e o finito. A opposição é sómente como a que existe entre o ser e o não ser ou como a mortalidade e a immorlalidade. Deos é o ser por essencia, portanto não (em mistura de não ser; a creatura não tem o ser por essencia; mas d'ahi se segue que não o lenha de modo algum ? Não, alias seria o nada, ou não seria. Assim mesmo da infallibilidade; esta existe na creatura, mas sempre acompanhada de fallibilidade, e por isto deixará a sua infallibilidade de ser *real,* se bem que limitada? A immortalidade não é attributo só de Deos, tambem o é da creatura, pois assim mesmo é da infallibilidade. A razão divina não póde enganar-se *em nada,* d'ahi concluiremos que a razão humana póde enganar-se *em tudo?* Se não pôde enganar-se em tudo, segue-se que em alguma cousa é infallivel. Mo errava pois S. Thomaz quando attribuia intallibilidade á razão do homem nestes termos : O entendimento não pôde enganar-se a respeito das proposições que são conhecidas por si mesmas, e d'ahi vem a infallibilidade das conclusões deduzidas com certeza dos primeiros principios : *Intellectus cirea illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate, sicut accidit cirea prima principia, ex quibus accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientise cirea conchisiones. (Sum. theol.,* I p., q. 85, a. 6. Consultar Kleulgen, *Philos. esch.,* III[a] dissert., c. iv, § 3.)

LIÇÃO XXXIV

DAS OPERAÇÕES DO ENTENDIMENTO EM GERAL, E PARTICULARMENTE DA INTELLECÇÃO.

SUMMARIO. — 78. Quantas e quaes são as principaes operações do entendimento. — 70. Reducção dessas operações a quatro. — 80. Theoria da intellecção; o que seja especie intelligivel. — 81. Necessidade da união da especie com o espirito; texto de S. Agostinho. — 82. A immaterialidade condição da intelligibilidade do objecto. — 83. A especie intelligivel é o pollen fecundante do entendimento. — 81. Elementos do conhecimento intellectivo. — 85. A especie é meio de conhecer, e não o que é conhecido. — 80, Como o entendimento passa da ordem ideal á ordem real para conhecer os corpos.

78. Estudamos na precedente lição o entendimento em si, o seu objecto e veracidade. Hoje vamos principiar o estudo de suas principaes operações. Destas conlão comummente seis, tres relativas ao modo como o entendimento entende, e são a *percepção* ou *intellecção,* o j*uizo* e o raciocínio; e outras tres relativas á cousa entendida, a saber a *attencão,* a *abstracção* e a *comparação.*

A *intellecção* ou percepção *interna,* que melhor chamaremos *intellectiva,* é a operação pelo entendimento conhecer simplesmente a essencia das cousas, sem nada affirmar ou negar das mesmas. 0 juizo se define aquelle acto pelo qual o entendimento percebe a relação de conveniencia ou desconveniencia existentes entre duas idéas que comparou. Chama-se *raciocínio* a operação pela qual o entendimento conhece a conveniencia ou disconveniencia de duas idéas pela comparação que dellas fez com uma terceira. *Attenção* podemos dizer que é o acto pelo qual as faculdades cognoscitivas, sensitivas ou intellectuaes, se fixão em um objecto para melhor conhece-lo. *Abstracção* é aquelle acto mediante o qual o entendimento percebe uma cousa separando-a idealmente de outra, da qual é na realidade inseparavel. Emfim, chamão *comparação* ao acto do entendimento pelo

qual attende em dous ou mais objectos, para perceber; o que têm elles de commum e de proprio.

79. Reflectindo porém em cada uma dessas operações vemos que podem reduzir-se a menor numero; pois duas existem que rigorosamente nada mais são do que modos e condições das outras. Neste caso está a attenção, a qual é antes um modo ou condição commum a todas as operações, do que propriamente uma operação. De facto desde que o espirito deseja conhecer uma cousa, applica-se com diligencia a ella, contempla-a attentamente; e é por isso que toda operação para ser bem feita, deve ser feita com attenção. A esta oppõe-se a distracção, que é como um movimento vago do espirito passando de um objecto a outro sem bem considera-lo. Também a comparação é como um requisito e condição do juizo, que a segue tão rapida e intimamente, c tem de tal sorte o mesmo fim, que bem póde ser reduzida ao juizo. Ficão portanto a percepção intellectual, o juizo, a abstracção e o raciocínio unicas operações de que trataremos particularmente, menos da última que mais pertencendo á logica do que á psychologia, lá foi estudada. Comecemos pela intellecção que é logicamente fatiando a primeira operação do entendimento.

80. Até a reforma da philosophia operada por Descartes, era doutrina aceita em todas as escholas, que a intellecção ou percepção intellectiva operava-se mediante as *especies intelligiveis;* mas depois dessa epocha a eschola cartesiana e a escocesa desterrarão a theoria das especies, para substitui-la por... cousa alguma, já que sem a hypothese escholastica o conhecimento intellectual é inexplicavel como veremos.

Chama-se *especie intelligivel* essa imagem ou representação ideal do objecto, mediante a qual o espirito entende ou percebe o objecto. A intellecção ou a percepção intellectiva é um acto espiritual, e immanente, isto é, que começa e acaba no sujeito intelligenle. É isto um facto reconhecido de todos. Tambem ninguem contesta que paru operar-so a percepção, ha uma como assimilação entre o sujeito percipiente e o objecto percebido, por onde desde Plalão se acha na sciencia o axioma psychologico : *Símile nonnisi simili*

cognosci. Ora, para explicar essa assimilação entre as cousas exteriores e o entendimento, assimilação da qual resulta o facto da percepção, só duas hypotheses podem offerecer-se ao espirito : ou o sujeito intellectivo, contem já em si originariamente as essencias dos objectos que conhece, e póde conhecer; ou estes se communicão com elle. A primeira hypolhese é o puro pantheismo, pois identifica o entendimento humano com o divino, já que só Deos por sua essencia entende todas as cousas ao mesmo tempo, e em um só acto. Logo o entendimento ha de communicar-se com os objectos, para poder conhece-los. Mas como se fará essa communicação? Tambem só duas hypotheses se podem admittir para explicar essa communicação : Ou o objecto se communica tal qual c em sua substancialidade physica, ou por alguma cousa que o represente. Ora, por sua mesma substancialidade é evidentemente impossível, pois, além de ser absurdo que o objecto tal qual é penetre n'alma, acresce que todos vemos que elle fica fóra do sujeito percipiente, ainda depois de entendido. Portanto a communicação ha de ter lugar por alguma cousa representadora do mesmo objecto. Essa cousa é que se denomina especie intelligivel, a qual vem a ser como a quintessencia da especie sensível de que já falíamos.

81. Resulta pois que a presença no espirito da especie intelligivel ou imagem intellectual do objecto, é absolutamente necessaria ao facto da intellecção. É o que mostra com muita precisão S. Agostinho nestes termos : « Quando dizemos que temos no coração as pessoas em quem pensamos, deve entender-se no sentido de estar a imagem d'ellas *impressa* em nosso espirito; pois de outra sorte, se essas pessoas estivessem *realmente* dentro de nós em sua mesma essencia saberião o que dizemos no coração, e era desnecessario que lhe o dissessemos : *Quod dicimur eos in corde habere, de quibus cogitamus, secundam quamdan imaginem dicimur, quam de illis habemus impressam. Nam si omnino intus ipsi essent scirent utique quid in corde nostro esset; atqueita ut eis loqueremus opus non esse.* (In Ps. 159. Lede Balmes, *Phil. fundamenta* 1. I, c. XVI.)

82. Já vimos que na imaginação se pinta o objecto perce-

bido pelos sentidos; essa imagem do objecto que se grava na phaniasia, é a especie ou imagem sensível, que dista muito em natureza da especie intelligivel de que tratamos. Como sensivel e material que é, não póde a imagem sensível se unir ao entendimento, e dar-lhe a conhecer o objecto que representa. Mister é portanto que seja depurada das condições individuaes que a determinão, para tornar-se capaz de informar o entendimento, cujo objecto, como vimos, são as essenciaes das cousas. *Immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva.* Esse depuramento é operado pela faculdade abstractiva, da qual fallaremos; por ella separa o espirito a essencia que se acha individualisada nos objectos concretos, e só então póde o entendimento conhcce-los.

83. 0 meio no qual se reproduz idealmente a essencia das cousas é a especie intelligivel; esta é quem determina o entendimento a produzir o acto da intellecção ou a conhecer intellectivamente as cousas. Sem essa determinação produzida pela especie intelligivel o principio intelligente não poderia conhecer; mediante ella porém o intelligente emitte de si o acto intellectivo, o conhecimento expressivo da cousa, o qual vem a ser como um parto ou conceito seu. A esse conceito e conhecimento *expressivo* do objecto percebido chamarão mui propriamente os antigos (e nós ainda hoje posto que sem comprehender o sentido) *prolem mentis, conceito* ou *parto* do espirito., e *verbum mentis,* por ser como a palavra pela qual o espirito se *expressa* a si mesmo acerca do.objecto que conheceo. Portanto o parto mental não se realisaria no entendimento, a fecundidade deste nada produziria se não recebesse a determinação da especie intelligivel, a qual vem a ser para a geração espiritual, o que na geração material de uma planta é o pollen fecundante para o germen.

Á especie intelligivel chamavâo tambem alguns em virtude do fim que tem, *especie impressa,* e ao conceito ou verbo mental *especie expressa.* Hoje geralmente lhe chamamos *idéa* sem distinguir os dous actos mentaes de que temos fallado, a saber, a determinação do entendimento, e a consequente producção do acto cognoscitivo.

I*

84. Temos pois que distinguir quatro elementos no conhecimento intellectivo : 1º a faculdade intellectiva, de sua natureza indifferente a perceber esta ou aquella cousa; 2º a especie intelligivel que, tirando aquella faculdade de sua natural indeterminação, a sollicita a emittir este ou aquelle acto perceptivo; 3º este acto que d'ahi resulta; 4° o complemento deste acto que é o verbo mental ou o conceito.

85. Como vedes a especie intelligivel ou a idéa não é o *que* o entendimento entende, mas aquillo *em que* entende a cousa, *non est id quod intelligitur, sed id quo intelligitur.* Por este modo se evita o idealismo, segundo o qual o espirito em seus actos intellectivos não percebe senão a representação ideal das cousas, e não as cousas em si; o que se assim fosse, como quando julgamos attribuimos ás cousas aquillo mesmo que percebemos, seguir-se-hia que não aftirmariamos os objectos, mas, uma forma ideal de espirito, fructo e propriedade do sujeito pensante. A mesma cousa porém não acontece se dissermos, como dizemos, que a idéa não é o objecto do pensamento; objecto deste é sim a essencia da cousa expressa *por meio* da idéa.

86. Mas se a essencia representada na idéa é o objecto do entendimento, como passa este da ordem ideal á ordem real; por que meio pela contemplação da idéa chega ao conhecimento dos objectos nos quaes na ordem natural está concretada a essencia? Ás cousas que o entendimento, conhece são, ou Deos, ou os anjos, ou a alma humana, ou os seres materiaes, os corpos. A existencia de Deos a conhecemos pelo raciocínio, partindo das creaturas, como em tempo veremos; a dos anjos só a conhecemos pela revelação; a d'alma humana nos é dada pela consciencia. A questão versa pois sobre como conhecemos pelo entendimento a existencia dos corpos. Não póde o entendimento *directa* e *primariamente* conhecer os corpos, já que o seu objecto directo e primario são as essencias abstrahidas das condições materiaes e individuaes; póde porem conhece-los *indirecta* e *reflexivamente,* percebendo os actos dos sentidos, que são as faculdades perceptivas dos corpos. Um só sujeito em nós sente e entende, pelo que podemos exercitar a reflexão assim sobre os actos sensitivos, como sobre os intellectivos. Ora, apenas o nosso

entendimento reflecte sobre os nossos actos sensitivos, adquire simultaneamente a percepção inlellectual dos corpos; por quanlo percebendo aquelles actos, o entendimento ha de percebe-los como realmente são; ora as sensações são inseparaveis dos termos sentidos, isto é, dos corpos, logo percebendo a sensação a alma pelo entendimento percebe o corpo,-termo da sensação. Por um só e mesmo acto reflexivo conhecemos a sensação e o objecto que a produzio, mas em quanto esse acto apprehende a sensação é *reflexão* propriamente dita, c em quanto apprehende o objecto concreto diz-se *percepção intellectiva.* E portanto pela reflexão sobre os actos sensitivos, ou como diz S. Thomaz, *per conversionem ad pkantasmata* que conhecemos intellectivamente os corpos. E alem da razão, a experiencia assim o mostra. Por quanto quando queremos designar um individuo, não damos outros signaes senão aquelles que nos relatarão os sentidos, e se achão colligidos na imagem que conservamos na phantasia. Assim quando, v. g. queremos dizer quem é o individuo Pedro, pensando em seus caracteres externos dizemos que elle tem tal figura, tal côr, tal voz, e vamos mencionando outros signaes sensíveis inherentes nelle.

Por consequencia tique assentado que não só pelos sentidos, mas tambem pelo entendimento conhecemos os corpos, mas com esta differença, que os sentidos os percebem *directamente* e o entendimento só *indirtetamente.* Tem portanto razão S. Thomaz, quando diz: *Intellectus directe non est cognosativus nisi universatium, indirecto autem et quasi per reflexionem potest cognoscere singulare.* (I, q. 86, a. *i.)*

LIÇÃO XXXV

DO JUIZO, SOA NATUREZA E ESPECIES.

Summario. — 87. A percepção precede logicamente ao juizo. — 88. Definição do juízo. — 89. Elementos do juizo. — 90. O juizo é acto simples do entendimento. — 91 Em que sentido pode ser dito acto da vontade. — 92 O juizo é a unica operação em que póde havei- verdade ou erro. — 93. jui-

zos afirmativos e negativos; como fundamentalmente todo juizo é affirmativo. — 94. Juízos livres c necessarios; se todo juizo é necessario. — 95. Juízos empíricos, racionaes, apoditicos, certos, provaveis, verdadeiros e falsos. — 96. Reducção de todas as especies de juízos a duas, juízos a *priori* ou anulyticos, e a *posteriori* ou syntheticos. — 97. Se ha juízos syntheticos a *priori* como pretende Kant. — 98. Improcedencia dos exemplos de Kant. — 99. Os juízos instinctivos da eschola escoceza. —100. Não ha juizo primitivo ou instinctivo; todo juizo é comparativo.

87. É impossível saber se uma qualidade pode ser affirmada ou negada de um sujeito, sem conhecer primeiro uma e outra; d'onde o dizer exactamente S. Thomaz: *Oportet quod illud de quo enunciatur, sit apprehensum. (Sent.,* I, dist. 19, q. 5, a. 1, ad 5.) Ora, a operação que nos dá a conhecer o que é uma cousa, é a percepção intellectiva, aquella portanto precede logicamente ao juizo. Eis aqui porque só depois de estudarmos aquella, entramos a tratar deste.

88. Juizo é *aquella operação pela qual o entendimento percebe a conveniencia, ou desconveniencia de duas idéas que comparou. O* reconhecimento explicito d'aquella conveniencia chama-se *affirmação,* e o da não conveniencia *negação.* Pela affirmação juntamos e compomos a qualidade que convem com o sujeito ao qual convem, pela negação os separamos e dividimos, em outros termos affirmamos ou negamos a qualidade do sujeito. Por isto tambem podemos definir o juizo, *o acto intellectual pelo qual affirmamos ou negamos uma cousa de outra.*

89. Por aqui vedes que no juizo ha tres elementos constitutivos : 1° aquillo a que a cousa convem ou não, ou do qual so affirma ou nega, é o *sujeito, subjectum* (assim chamado por estar sob a cousa que lhe convem); 2° a cousa que convem ou não, ou que é affirmada ou negada, é o *attributo* ou *predicado;* 5° o nexo ou relação existente entre o sujeito e o predicado, é a *copula,* expressa pelo verbo *ser,* verbo por excellencia, essencial a todo juizo, no qual apparece sempre implicita ou explicitamente Se traduzimos pela palavra oral o juizo, que ê simples acto mental, a formula em que o exprimimos denomina-se proposição ou enunciação, a qual por isto se define um juizo expresso por palavras : ju*dicium ore prolatum.*

90. Se o juizo considerado em seus elementos é com-

plexo, considerado quanto ao modo como o entendimento o opera é acto simples do mesmo entendimento. Por quanto devemos chamar simples a operação cujo objecto é unico; ora o objecto do juizo è unico, é a mera comparação de duas idéas, a do predicado e a do sujeito, ou são estas duas idéas sob a unica relação de conveniencia: logo simples ou unica deve tambem ser o juizo.

91. Não só o juizo é acto simples, mas é acto do entendi mento. Assim foi sempre reputado pelos philosophos ate Descartes, que querendo tudo reformar, disse que o juizo era *acto da vontade. (Princip.,* 1 p., § 32.) Que esta doctrina não é verdadeira, mostramos assim : Julgar é conhe cer a relação de conveniencia ou desconveniencia entre duas idéas; ora o acto de conhecer não póde provir da vontade; ninguem conhece pela vontade, como ninguem quer pelo entendimento : logo o juizo não póde ser acto da vontade. Pôde esta, é verdade, intervir no juizo, mas só *applicativamente,* isto é, determinando o entendimento a julgar, mas que seja o principio immediato do juizo é absurdo.

Para melhor intelligencia do que acabamos de dizer notaremos que a vontade produz duas especies de actos, uns que dimanão delia *immediatamente,* e se denominão actos *elicitos,* como por ex. querer, amar; outros porém provem delia *mediatamente*, e dizem se actos *imperados* como fallar, andar, etc, os quaes se exercitão *mediante* outra faculdade. Se falíamos, e andamos é porque queremos, mas sem embargo andamos pela faculdade locomotiva, como falíamos pela faculdade de fallar. Portanto se preferis; podeis dizer que o juizo é acto *imperado* da vontade, mas não acto elicito.

92. É na operação de que tratamos que propriamente reside a verdade e o erro, porque só aqui ha affirmação ou negação, signal da verdade e do erro. A Verdade logica con siste na conformidade entre o conhecimento e a cousa co nhecida, e o erro na desconformidade (Log., 96); ora, só no acto do juizo é que o entendimento se pronuncia sobre aquella conformidade ou desconformidade : logo só neste acto existe propria e perfeitamente a verdade ou o erro : *Proprie loquendo, ventas est in intellectu componente*

et dividente. (I p., q. 15, a. 2.) Podendo no juizo attribuir mas a um sujeito certa qualidade que não tem, ou lhe negarmos outra que realmente lhe pertence, segue-se que de dous modos póde um juizo ser verdadeiro ou falso. Será verdadeiro se affirmarmos do sujeito uma qualidade que elle, realmente tem, ou se lhe negarmos outra que não tem; será falso se negarmos um attributo que lhe pertence, ou affirmarmos outra que lhe não pertence.

93. Contão-se diversas especies de juizo. Quando o entendimento conhece explicitamente a conveniencia de duas idéas e a pronuncia, o juizo ê *affirmativo,* se conhece a desconveniencia *negativo.* E ensinão os autores que todo o juizo é radicalmente affirmativo, pois até mesmo o negativo tem o seu fundamento e como a sua causa na affirmação. De facto, o entendimento no juizo negativo nega de um sujeito certa qualidade que percebeo não lhe convir; ora esse juizo em que o entendimento percebeo a inconveniencia é affírmativo, affirma-se a não conveniencia; logo o juizo affírmativo é fundamento e causa do juizo negativo. Se bem que, diz S. Thomaz, nos juizos negativos haja verdade, a qual consiste na união ou separação de duas idéas, todavia a verdade da negativa funda-se na verdade da affirmativa, o que se torna manifesto se considerarmos em que toda a negativa se prova por alguma affirmação. *(Sent.,* 1. I, dist. 19, q. 5, a. 1, ad. 1.) A mesma doutrina traz em outra parte, em que diz que a negação funda-se em alguma cousa positiva que na realidade existe, de sorte que quando, por ex. dizemos : o homem não é burro, a verdade dessa negação assenta na natureza do homem que não é causa negativa. *(Loc. c*it., dist. 35, q. 1, a. 1, ad 2.) *Vertias cujuslibet negativa in existentibus supra veritatem affirmativae fundatur; sicut ventas hujus negativx aethiops non est albus, fundatur supra veritatem hujus affirmativsae, aetiiiops est niger. {De potentia,* q. 10, a. 5.)

94. Os juízos tambem se dividem em *necessarios* e *livres.* Chamão-se necessarios aquelles que irresistivelmente formamos, e livres aquelles outros que podíamos deixar de formar. Contendem alguns autores que não ha juizos livres e fundão-se em que é impossível julgar de um modo differente

do que a nossa intelligencia concebe. Em nossa opinião ha juizos livres, e os ha tambem necessarios. É certo, como dissemos, que o jui zo é acto do entendimento, e não da vontade, mas sem embargo, esta faculdade concorre para a formação d'aquelle acto determinando o entendimento a julgar das cousas : *Voluntas omnempotentiam applicat ad suum actum,* diz S. Thomaz; *intelligimus enim quia volumus, imaginamur quia volumus et sic de aliis. (Cont. gent.,* 1.1, c. LXXII, n° 6.) Considerado pois o juizo sob essa relação, é o seu exercicio sempre livre, por estar sob o imperio da vontade; quanto porem a especificação do juizo isto é ao acto de formar este ou aquelle juizo, cumpre fazer uma distincção. Nos juizos chamados analyticos, nos quaes o predicado pertence á mesma essencia do sujeito, não póde por certo haver liberdade, pois aqui o entendimento, como diz o philosopho citado, é coagido pelo intelligivel, *cogitur* ab *intelligibili.* Por quanto resolvendo ou analysando a essencia do sujeito nos elementos que o constituem, não póde deixar de conhecer o predicado, que é como parte do sujeito, existindo nelle, e portanto affirma dm do outro. Por consequencia nesta especie de juizo não ha liberdade de forma-los ou deixar de forma-los. Mas nos juizos syntheticos, como contingentes que são, o entendimento não sendo obrigado pela evidente intelligibilidade do objecto, é livre em forma-los ou deixar de forma-los. (Lede *Sum. theol.,* I. II, q. 17, a. 6.)

95. Os juizos tem outras denominações. Aquelles que são formados de elementos ministrados pela experiencia dizem-se *empíricos,* v. g. o ar é pesado. Se o juizo é mero producto da razão diz-se *racional,* v. g. todo effeito tem uma causa. Se é de evidencia immediala chama-se *apoditico;* v. g. o todo é maior do que a sua parte. Se exclue todo receio de erro *i certo,* v. g. duas cousas eguaes a uma terceira são eguaes entre si. Se não excluindo lodo receio de erro, tem todavia em seu favor graves razões, diz-se *provavel.* Se o objecto do juízo é tal qual o julgamos o juizo é *verdadeiro;* no caso contrario é *falso.*

96. Attendendo porem ao modo como o predicado convem a um sujeito, todas as especies de juizo mencionadas

se podem reduzir a duas. Umas vezes o predicado convem ao sujeito de modo que não póde deixar de convir, por estar como contido nelle; outras vezes lhe póde convir, mas lhe é extranho. No primeiro caso o juizo diz-se *a priori,* por que sem *ulterior* indagação, sem experiencia vemos o predicado no sujeito; esse juizo tambem se chama *analytico,* porque na analyse do sujeito descobrimos logo o predicado. No segundo caso o juizo tem o nome de *a posteriori,* porque só pela experiencia vemos que o predicado convem ao sujeito ; tambem se chama *synthetico,* porque ulteriormente se reune o predicado ao sujeito. As denominações de que acabamos de fallar são *novas,* pois que datão de Kant, mas a cousa que significão é *velha,* pois desde S. Thomaz é muito conhecida da sciencia. Este philosopho chama aos juizos analylicos juizos conhecidos por si, *per se nota,* nos quaes, diz, o predicado está na essencia dos sujeitos, *in ratione subjecti.* Aos outros juizos chama mediatos. (Lede Balmés, *Philosoph. funil.,* 1.1, c. xx.)

97. Alem das duas classes de juizos *a priori* e *syntheticos,* admittio Kant uma terceira classe a que chamou *synthetico a priori,* isto é, no qual conhecemos o predicado não por se achar elle na analyse da idéa do sujeito, pois a ser assim o juizo seria simplesmente analytico ou a priori; nem tão pouco porque nos seja dado pela experiencia, já que neste caso seria simplesmente synthetico ou a posteriori, mas por virtude natural do espirito que a tal sujeito attribue tal predicado. Desta ordem de juizos dá o philosopho allemão dous exemplos. Todo effeito tem uma cousa : 7+ 5 = 12.

Disputão os philosophos sobre se existem ou não esses juizos syntheticos a priori, e concluem alguns que elles são impossíveis; no que segundo nós têm razão. Admittindo a existencia de taes juizos teve o seu autor em fito, descobrir o motivo scientifico do assentimento que o espirito presta á verdade, motivo que devia ser intrinseco á mesma verdade que o espirito vê, e á qual por isto assente. Ora, os juizos syntheticos a priori contrarião o intento de seu proprio autor, por quanto nelles o assentimento é cego, e destituído de fundamento scientifíco. Por quanto se ahi attribuimos um predicado a certo sujeito, nem é porque vejamos

mentalmente o predicado na essencia do sujeito, nem tão pouco porque a experiencia o mostre, mas simplesmente por um cego instincto do espirito. Os preditos juízos não contrarião sómenle as vistas de Kant, senão tambem a natureza do espirito humano.

De facto, quando o nosso espirito profere um juízo deve não só conhecer o que affirma ou nega, mas tambem porque o faz; ora, só póde saber a causa de sua affirmação ou negação, ou porque vê immediatamente o predicado no sujeito, ou porque a experiencia lhe o mostra, já que sendo o juizo acto scientifico não póde o espirito ser movido pelo testemunho da autoridade. Ora não é pela evidencia do predicado no sujeito que o espirito forma o juizo, porque este é synthetico, tambem não é pela experiencia porque o mesmo juizo é a priori: logo fica o espirito sem razão de seu acto, o que de certo é contrario a sua natureza.

98. Se agora meditarmos nos exemplos dados dos ditos juízos, veremos que elles nada têm de syntheticos, mas são exclusivamente a priori. Todo effeito tem uma causa; este juizo, diz Kant, não é synthetico a posteriori, porque tem um caracter de immutabilidade e necessidade, e a experiencia só póde dar o mudavel e contingente; tambem não é analytico, por a noção de effeito não implica a de causa. Mas quem diz effeito, diz uma cousa feita, ou que não sendo antes, começa depois a ser, e em sua existencia depende de outra cousa que já era. Por onde vêdes que a simples noção de effeito envolve a de dependencia de outra cousa que lhe deo o ser, e o que é a expressão dessa dependencia senão o principio de causalidade, que formulamos dizendo: todo effeito tem uma causa? Este juizo não é portanto synthetico, mas verdadeiramente analytico, pois na analyse da noção de effeito vemos a dependencia em que está de sua causa. O exemplo arithmetico tambem nos mostra a inconstancia da affirmação kantiana. Sete mais cinco è egual a doze. Este juizo, diz Kant, é synthetico a priori; não só porque doze não está contido em sete, nem em cinco, como porque sendo necessario não póde ser dado pela experiencia, Mas para mim este juizo é exclusivamente analytico ou a priori. Com effeito, temos 7 + 5 que é sujeito, = a 12

que é predicado identico ao sujeito; ora decompondo ou analysando o predicado 12 nelle acharemos 7 + 5 sujeito, e compondo 7+5 sujeito resultará 12 predicado. Que mais precisa um juizo para ser analylico ou a priori?

09. Esta infundada theoria de juizos syntheticos a priori tem sua origem na dos chamados juizos i*nstinctivos* da eschola escoceza de que vamos fallar. A theoria lokiana de que a percepção é uma simples modificação do espirito sem termo objectivo exterior, deo causa, como vimos ao idealismo de Berkeley e ao scepticismo de Hume. Yendo perigar cora isto todos os conhecimentos humanos, Reid, cora o louvavel proposito de os sustentar, recorreo ao expediente de affirmar que ha certos juízos, princípios primeiros da razão, os quaes o espirito forma sem saber porque, pois são puramente *instinctivos,* como effeitos *do senso commum* de que a natureza dotou a todos os homens. Conforme Reid esses juizos são *primitivos* no espirito, e precedem a simples percepção. Não é occasião de indagar, se com semelhante expediente ficarão assás defendidos os direitos da razão, contra o scepticismo, o qual não nega que o homem tenha a tendencia natural para formar certos juizos, mas sem que tenha meios racionaes para fundamenta-los. Por ora procuramos saber se ha com effeito juizos instinctivos ou primitivos, ou se todos são comparativos.

100. Chamão juizo instinctivo aquelle que o entendimento forma espontaneamente, sem precisar comparar mentalmente o atlributo com o sujeito de quem o affirma ou nega. Juizo comparativo é aquelle que o entendimento forma apos de haver percebido a conveniencia ou desconveniencia entre um sujeito e um attributo, aos quaes comparou. Já dissemos que a natureza do juizo consiste na percepção da conveniencia ou desconveniencia de duas idéas, o que implica necessariamente uma comparação entre as mesmas idéas. De facto, como poderá o espirito perceber, se duas idéas convem ou não entre si, sem comparalas; e como compara-las sem conhece-las? IVaqui inferimos que todo o juizo é comparativo ou ulterior, e que a percepção precede natural e logicamente, ao acto do juizo. Assim concluem contra Reid grandes philosophos, com os

quaes está S. Thomaz, que ensina que quando o entendimento conhece a differença pela comparação de duas cousas, já conhece as duas cousas que differem, e são comparaveis sob relação de sua semelhança ou difTerença, como conhece as partes sob a relação do todo. (1 p., q. 85, a. 4, ad 4.) 0 juizo é como uma synthese ideal, dizem aquelles mesmos que sustentão a precedencia do juizo relativamente á percepção. Ora não póde haver synthese sem elementos d'onde resulte o composto synthetico, e como no juizo os elementos são o sujeito e o predicado, estes devem preexistir no espirito de algum modo, e não póde ser de outro senão como conhecidos -. logo a percepção é a primeira operação do espirito, e não o juizo, e não ha juízos primitivos ou inslinctivos.

LIÇÃO XXXVI

DA FACULDADE ABSTRACTIVA E DA ABSTRACÇÃO.

Summario — 101. Necessidade de que o espirito possua a faculdade ahstractiva, e o que esta seja. — 102 Essa faculdade é distância da de entender. — 103. A de abstrahir precede em natureza, mas não em tempo a de entender. —104. O que é abstracção; na abstracção não ha erro. nem verdade. —105. Essa operação é consequencia da imperfeição de nossas faculdades cognoscitivas. e até os sentidos a seu modo necessitão della . —106.Tres especies de abstracção. —107. Utilidade da abstracção para o conhecimento da verdade.

101. Â natureza não nos offerece senão seres individuaes e concretos, objecto proprio e primario das faculdades sensitivas. 0 entendimento porem tendo por objecto, como já sabemos, a essencia d'aquelles seres, essencia que na ordem real só existe concretada nos indivíduos, necessita para o exercício de sua operação separar a dita essencia dos seres em que se acha concretada. Assim que, na ordem real só vemos indivíduos humanos, Pedro, Paulo, Francisco, etc, mas em parte alguma o homem ou a *humanidade* segre-

gada d'aquelles indivíduos; semelhantemente não vemos na natureza senão estes e aquelles círculos individuaes, uns grandes, outros pequenos, todos existindo em uma materia particular, ouro, ferro, ou pão, mas o que chamamos *o circulo,* isto é, a essencia ou fórma commum a todos, em parte alguma existe, a não ser no espirito. Entretanto a humanidade em seus constitutivos cssenciaes, animalidade c racionalidade assim como a essencia commum do circulo, são o objecto adequado do entendimento. E pois, para que este o apprehenda, preciso é que o espirito possua uma força pelo auxilio da qual separe a essencia dos objectos concretos. Essa força ou faculdade, a que os antigos philosophos chamavão entendimento activo, *intellectus agens, e* hoje chamamos *faculdade abstractiva* ou precisiva, é em abstracto actividade intellectual.

102. E essa faculdade quem concorre com o entendimento, ou faculdade intellectiva, outrora chamada entendimento possível, *intellectus possibilis,* para o acto da intellecção, sendo que esse acto é funcção propria do entendimento possível. Essas duas faculdades a de abstrahir (entendimento activo), e a de entender (entendimento possível) são distinctas, como se evidencia pela distincção de seus actos; pois ninguem poderá dizer que o acto de abstrahir, é identico ao acto de entender, sendo aquelle requisito essencial para este. Pois então se os actos são distinctos, as faculdades productoras delles forçosamente hão de ser tambem distinctas.

103. Se o acto de abstrahir ou a abstracção é requisito para o acto de entender, claro é que precede a este; mas notai que essa precedencia é somente de natureza, e não de tempo; isto é, effectuão-se simultaneamente, sem que a abstracção se opere em um momento anterior e distincto do em que se effectua o acto de entender; mas como o acto de entender não póde existir sem o *concurso* da abstracção, se diz que a abstracção precede por natureza a intellecção. 0 concurso diz simultaneidade de tempo, sem excluir anterioridade de natureza.

104. A abstracção define-se a *operação pela qual o entendimento separa mentalmente cousas que na realidade existem*

inseparaveis. Isto mesmo quer dizer a palavra em sua accepção etymologica, do latim *trahere abs* trazer para fóra, separar uma cousa de outra. A abstracção tambem se denomina *precisão* mental, palavra egualmente derivada do latim *prsscido,* cortar, separar.

De dous modos podemos abstrahir ou separar uma cousa de outra, ou julgando que ellas são realmente separadas, ou considerando uma só com exclusão da outra. Assim, observando uma maçã podemos mentalmente separar da substancia desse fructo a sua circumferencia, a sua cor, ou o seu cheiro, e considerar em alguma dessas qualidades; se julgamos que estão separadas de seu *substractum,* isto é da substancia em a qual naturalmente inherem, dá-se erro nesse acto intellectual; mas não assim se apenas as consideramos a parte, sem a substancia em que residem, ou sem outras qualidades. E este modo de considerar as cousas que constitue a abstracção. Por isto exactamente dizião os antigos : *Abstrahentium non est mendacium;* porque de facto na abstracção não ha verdade nem erro, affirmação nem negação, que propriamente só residem na operação do juizo.

105. A abstracção è uma consequencia da imperfeição de nossas faculdades de conhecer, quer sensitivas, quer intellectuaes. Os sentidos percebem no mesmo objecto diversas qualidades, percebendo cada um aquellas, que correspondem á sua natureza, sem attingir as outras. A vista vê as côres, sem perceber o cheiro, ou o som, o ouvido percebe os sons, sem ver as côres, e sem ter a sensação do gosto. Os sentidos exteriores não podem perceber o objecto sem conhecer outras cousas que se achão ligadas a elle pelo tempo e lugar, ao passo que a imaginação o separa dessas circumstancias, e representaas cousas passadas e ausentes. Desse modo forma tambem o entendimento as suas idéas, apanhando no objecto aquillo que pertence, e é proprio de sua natureza, deixando o mais que lhe não compete, isto é apanha o essencial sem o accidental. Assim, percebendo o individuo, que é objecto da percepção dos sentidos, por exemplo, uma pedra, uma arvore, o entendimento aparta a sua vista do que é proprio da pedra ou da arvore particu-

lares, para só considerar o que é commum a todas as pedras e arvores, e é em cada um dos indivíduos o principio de seu ser e propriedades. É a essencia o principio determinante das cousas, nas quaes realmente existe, mas o entendimento a considera sem as determinações individuaes, como em um pomo consideramos a côr ou a fórma, sem attender para a substancia do mesmo, e *vice versa* consideramos a substancia sem pensar em sua côr, forma, cheiro, ou sabor.

106. Ha tres especies de abstracção. Em uma o espirito separa a essencia do sujeito em que se acha realisada, assim separamos a essencia de Pedro das determinações indivi duaes que nelle a acompanhão; é abstracção *primitiva,* me diante a qual o entendimento forma os primeiros intelligiveis. Em outra o espirito separa um attributo da substan cia, ou um attributo de outro ao qual aquelle está unido na substancia. Assim, na alma, sem embargo de sua simplici dade e indivisibilidade, podemos considerar em suas facul dades, sem attender para a sua substancia, ou attender para uma faculdade sem considerar em outra. O theologo considera em Deos a simplicidade, a bondade, a unidade, a infinidade, a immutabilidade, a eternidade separadamente um de outro, ou da essencia divina.

Outras vezes a abstracção consiste em separar a forma de um sujeito ou de uma materia, como quando o espirito obra sobre os concretos, que resultão de fórma e sujeito. *Um justo,* v.g. significa justiça e aquelle que a possue; o espirito pondo então de parte o sujeito, considera só a forma, a justiça. Essa especie de abstracção é mui usada nas sciencias, as quaes só estudão as fórmas, sem se occuparem do sujeito, ou só tratão do abstracto, e não do concreto. A moral não estuda o homem *virtuoso,* mas a *virtude* mentalmente separada de seu sujeito; a sciencia do direito trata da *rectidão* ou da *justiça,* e não deste ou d'aquelle individuo *recto* ou *justo;* as mathematicas tratão da extensão, das linhas e superfície, sem lhe importarem os corpos em que residem.

107. Epara que vedes quanto a abstracção é util ás sciencias, as quaes sem ella, attenta a limitação de nosso espirito,

não poderião dar-nos a conhecer muitas verdades importantes. Não é só nas sciencias especulativas que ella é util, não é menos necessaria nas cousas praticas, diz Bossuet Em moral se nos ensina que não devemos amar o comer porque elle causa prazer, mas porque conserva a vida; a vida tambem deve ser amada não como um bem que nos pertença, mas como uma dadiva de Deos para ser empregada em seu serviço. Em jurisprudencia um mesmo homem é considerado como pai, como filho, como marido e como cidadão, e conforme e nas diversas qualidades se lhe atlribuem diversos direitos, e pra tição acções differentes. Cm mesmo crime, v. g. um assassinato, considerado como uma offensa a particulares arrasta indemnidade para a família do morto; considerado como perturbador da paz do Estado altrahe a animadversão publica e castigo exemplar. Trago esses exemplos de precisão para que vejaes que ella domina cm iodas as materias e seiencias, e não a tomeis por vã subtileza, e antes a reputeis como um fundamento necessario a todo raciocínio recto. *(Logica,* 1.1, cap. XXIV.)

LIÇÃO XXXVII

DI CONSCIENCIA PSYCH0L0GICA E SUA VERACIDADE.

Summario . — 108. O que é consciencia. — 109. É psycbologica ou moral. — 110. Senso intimo e reflexão. — 111. A consciencia psychologia *é* directa ou habitual e actual ou reflexa. — 112. Se de lodos os actos intellectuaes temos consciencia. — 113. A consciencia quer directa, quer reflexa, nos dá o conhecimento da existencia d'alma. — 114 Mas não o da sua essen-
• cia. —115. Da certeza do testemunho da consciencia; provas. — 116. Limitação da infallibilidade da consciencia; esta não póde ser criterio geral da verdade. — 117. Se a consciencia é uma faculdade distincta das outras.

108. A palavra consciencia forma-se das duas latinas *cum* e *scientia,* vem portanto a significar a applicação da sciencia a uma causa; mas em geral a definimos *o conhecimento que a alma tem de si e de seus actos.*

109. Podendo estes actos ser considerados ora em si mesmos ora em relação com o fim bom ou mão para onde tendem, d'ahi as duas especies de conveniencia a *psycholoyica* c a *moral.* A consciencia *psychologica limita*-se a attestarnos a existencia ou não existencia dos actos d'alma; a consciencia *moral* diz-nos se elles são ou não conformes com a rectidão moral; se se dirigem aos seus devidos fins, em uma palavra se são bons ou mãos. Presentemente só batamos da consciencia psychologica.

110. A esta tambem chamão alguns autores *senso intimo;* mas ordena a lei da exactidão da linguagem philosophica que prefiramos a palavra consciencia a senso intimo, o qual pertence á sensibilidade, e existe nos irracionaes, os quaes não deixão de conhecer as modificações de sua alma. A consciencia é predicado exclusivo do entendimento, e vem a ser precisamente a propriedade que elle tem de *reflectir* ou voltar-se sobre si e sobre todos os actos do sujeito pensante; de sorte que a *reflexão* é o modo como a consciencia se opera. Em sentido vulgar porem reflectir é reparar, attcntar, e como redobrar de attenção na consideração de uma cousa. Entretanto consciencia e senso intimo denotão a mesma cousa no modo commum de faltar. Quando digo — *sinto* o desejo da felicidade, é como se eu dissesse — *tenho consciencia de* que desejo a felicidade.

111. Ha consciencia a juizo de Platão como o *olho interior d'alma,* pois serve a esta de instrumento para o conehcimento de si mesma e do que em si passa. Ora, esse conehcimento póde ser *habitual,* ou actual; d'onde a distincção da consciencia em habitual, chamada lambem *directa; e actual t*ambem appellidada *reflexa. O* habito consiste na promplidão e facilidade com que fazemos uma operação, applicando pois essa noção, dizemos que a consciencia habitual, directa ou espontanea é a disposição facil que tem a alma de perceber seus actos, em virtude de lhe serem naturalmente presentes. Conscencia actual ou reflexa é advertencia que a alma faz em seus actos. Sinto uma dor sem pensar advertidamente em que a sinto; é a consciencia habitual, que se opera só pela intima e natural presença da modificação dolorosa n'alma; mas se penso n'aquella sensação,

este acto intellectual de advertencia que exprimo dizendo « sei que sinto » é a consciencia reflexa ou actual.

112. Contendem os philosophos sobre se a alma sempre *tem consciencia* de seus actos intellectivos, e uns como Leibnitz e Rosmini estão pela negativa, e outros como Locke e Gallupi decidem pela affirmativa. Se nesta questão entendermos por consciencia a reflexão, é certo que dão-se modificações intellectivas nas quaes não advertimos expressamente. Com cffeito, a consciencia reflexa suppondo a reflexão do espirito sobre si mesmo, depende da vontade, de cuja competencia é mover as faculdades ao exercicio activo, e portanto tambem depende della o exercicio da consciencia reflexa, logo não è de necessidade que em todos os actos intellectivos intervenha a dita consciencia. Neste supposto, razão tinha Leibnitz de dizer « dão-se *percepções* sem *apercepções* » isto é, actos intellectivos sem a consciencia delles. Mas se entendermos que tratão da consciencia espontanea ou directa havemos de dizer o contrario, isto é que de todos os actos intcllectuaes temos consciencia, e é contradictorio que a não tenhamos. De facto, para termos consciencia directa ou habitual dos actos intellectivos, basta que estes existão, e se operem em presença d'alma, que é o principio dos mesmos actos : logo para que faltasse essa especie de consciencia, seria preciso, ou que faltassem n'alma os ditos actos, ou que não lhe fossem presentes; e nenhuma dessas hypotheses póde realisar-se. Não póde a primeira, porque quando fallamos de consciencia, suppomos a necessaria e previa existencia de actos intellectivos; não póde a segunda, porque esses actos estando intimamente inherentes n'alma, aperfeiçoando-a, hão de forçosamente ser presentes a ella, que é principio de todos.

113. É pela consciencia, quer directa, quer reflexa, que conhecemos a existencia d'alma. Pelo mero facto de estar presente a si mesma a alma conhece as modificações cujo sujeito é; ora conhecendo as suas modificações não póde deixar de conhecer-se como sujeito dellas, e conhecendo-se como tal, ha de necessariamente conhecer que existe : logo pela consciencia directa, consequencia da propria presença,a alma conhece a sua existencia conhecendo as suas modifi-

cações. Quando digo : *sei que entendo,* decompondo esta formula vemos, que nella se contem um duplice conhecimento : 1º o do meu acto intellectivo; 2º o do eu que o opera, pois seria impossível dizer *eu entendo,* sem me ter visto como sujeito do acto de entender, ou sem ter consciencia de que sou eu quem entende. O conhecimento do acto intellectivo é *na realidade* simultaneo com o do sujeito que o produz. D'onde o dizer com exactidão Royer-Collard, que « as noções de *substancia* e de *attributo* são parciaes e relativas, e as formamos dividindo com o espirito o que a *natureza* nos dá como indiviso : na *realidade* nenhum a ttributo percebemos separado da substancia, pois tanto valeria um adjectivo sem substantivo. » N*on per essentiam suam,* diz o profundo psychologo S. Thomaz, *sed per actum suum se cognoscit intellectus noster... Petrus percipit se habere animam intellectivam ex hoe quod percipit se intelligere... Ad istam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit se ipsam; et ideo diatur se cognoscere per suam prsaesentiam.* (I p., q. 87, a. \.)

Pelo que temos dito da consciencia directa se infere que com maioria de razão devemos conhecer a existencia d'alma pela consciencia reflexa; pois havendo a alma de advertidamente reflectir em seus actos, claro é que não póde conhecelos sem ao mesmo tempo conhecer onde estão; ora estão n'alma como no principio d'onde emanão : logo o conhecer os actos d'alma implica o conhecer a alma cm quem residem, como conhecer as imagens reflectidas em um espelho, implica o conhecimento do espelho no qual reflectem. Fique pois sabido, que o objecto da consciência quer directa, quer reflexa são os actos d'alma ê a existencia desta.

114. 0 conhecimento da existencia dalma não implica ode sua essencia, pois uma cousa é dizer— conheço que sou eu quem obra, — e outra dizer — conheço que esse eu que obra, tem tal essencia. E por isto que, como observa S. Thomaz, ao passo que ninguem ignora a existencia d'alma, muitos ha que desconhecem sua natureza, a qual tem sido motivo particular de disputas entre os philosophos. (Lede Balmês, *Phil. funil.,* 1. I, c. XII, n. 122.) Mas se é certo que a consciencia não nos póde dar o conhecimento da essencia

d'alma, não se deve d'ahi inferir, como fizerão Locke e Reid, que de nenhum modo podemos conhecer essa essencia. Para alcançarmos esse conhecimento um meio existe, e o raciocínio. É principio racional que a operação de qualquer ente mostra a natureza deste; ora supposto isto, quando o entendimento se propõe a investigar a essencia d'alma, o que primeiro se offerece são os actos d'alma, os quaes", como dissemos, reflectem a natureza do agente que os produz, e nelles nota a differença de serem uns *sensitivos* e outros *intellectivos;* adquerido esse conhecimento, concluo que o agente d'onde partem esses actos é um principio *sensitivo-racional:* conhecer isto é conhecera essencia d'alma. Com effeito, a essencia de uma cousa se conhece pelo seu genero proximo e differença especifica. Ora, aqui vemos o que é *commum* á alma do homem e á dos brutos, a sensibilidade, que é o genero, e o que é *proprio* á do homem a racionalidade, que é a differença especifica.

115. Conhecida a consciencia em si e em seu objecto, vamos agora ao seu attributo da veracidade. Devemos dar credito ao testemunho da consciencia; o que ella nos revela é indubitavelmente certo? A resposta a semelhante questão não póde ser duvidosa, já que os proprios scepticos mais absolutos nunca duvidarão da consciencia. E como faze-lo sem cahir por isso mesmo em evidente contradicção? Com effeito, para affirmar a duvida, é preciso crer na consciencia. A quem negasse ou duvidasse da veracidade da consciencia poderiamos perguntar : tendes consciencia de vossa duvida, ou não? Se não tendes como a affirmaes? Se tendes, então por isto mesmo affirmaes a veracidade de vossa consciencia. Sabeis que duvidaes ou não sabeis? Se não sabeis, não podeis duvidar, nem negar. Sc sabeis, por onde o soubestes, a não ser pela consciencia, unica testemunha dos factos internos? Para negar a veracidade da consciencia é portanto indeclinavelmente preciso crer na autoridade da propria consciencia.

Demais, d'onde poderia provir o erro que pretendem evitar duvidando da conscincia? So poderia provir de uma alteração ou no objecto conhecido pela consciencia, ou na faculdade que conhece, ou finalmente de um empedimento

posto pelo meio entre o objecto e a faculdade. Ora, o objecto do testemunho da consciencia, é um facto interno, um acto d'alma; seja qual for pois a alteração porque passe, esta se convertirá em o objecto, e o objecto ha de por força affectar a faculdade do modo como é, e no estado que tem, e assim mesmo ha de ser conhecido pela consciencia, que só revela o estado actual e a presença do objecto. Por consequencia não póde da parte do objecto haver razão para duvidar da consciencia. Na faculdade não podemos suppôr alteração, já que sendo simples e inorganica é inalteravel. Emfim não póde provir de um meio, porque nada media entre a faculdade e o objecto; este affecta a faculdade e a ella se une intimamente pela assimilhação que se opera entre o sujeito que conhece e o objeclo conhecido : *Omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum.* Por consequencia a consciencia é sempre inlallivel quando nos attesta os factos internos ; as modificações e os actos d'alma.

116. Por aqui vedes que não anda acertada a eschola cartesiana pretendendo elevar a consciencia ao grau de criterio *geral* de certeza para todas as cousas. 0 officio da consciencia é, como vimos, testemunhar a existencia do ser pensante e suas modificações; está pois limitada a ordem subjectiva. Se em dito sujeito se operar qualquer modificação produzida por um facto de ordem objectiva, certamente a consciencia o attestará, e nisto não 6 possivel duvidar de sua testificação pelas razões já adduzidas. Mas uma cousa é a existencia de uma modificação no ser pensante, e outra a relação de conformidade ou desconformidade entre aquella modificação e o objecto exlranho e distincto de nós que a produzio. Assim que, se formamos no espirito uma imagem por effeito da phantasia, a consciencia nos attestará com indubitavel certeza a existencia dessa imagem, mas não assim quanto a se a dita imagem é ou não conforme ao objecto exterior que parece representar, nem se na realidade existe fóra tal objecto. Se temos uma proposição, ou ouvimos a relação de um acontecimento a consciencia nos testificará que temos idéa clara e distincta dessa proposição; mas certamente não nos póde dizer se ella é ou não conforme com o objecto que representa. 0 poder de affirmar a conformi-

dade ou desconformidade entre a modificação do ser espiri tual e do objecto exterior, só compete a razão ou ao enten dimento puro, conforme for de evidencia mediata ou immediata. Concluímos pois que a competencia e infalibilidade da consciencia se limitão á ordem ideal, e não se extendem á ordem real.

117 Estudando a consciencia não preteriremos indagar se ella é uma faculdade d'alma distincta das mais. Descartes, Reid, e os seus discípulos estão pela affirmativa. Porém parece-nos acertarem mais os que o negão. Appliquemos ao caso o criterio já conhecido (9) para distincção das faculdades. Para ter como distinclas duas faculdades é preciso que seus objectos e actos respectivos sejão mutualmente irreduziveis. Ora, a consciencia sendo um conhecimento intellectivo, ha de apprehender o seu objeclo sob a forma de immaterialidade, como acontece com o entendimento; o acto da consciencia resulta da faculdade reflexiva, ou de sua natural presença : ora o entendimento, como immaterial que é, é essencialmente reflexivo, e está tambem presente a si mesmo : logo a consciencia vem a ser um acto ou funcção particular do entendimento, e não uma faculdade distincta deste. Assim ensinão varios philosophos, como S. Thomaz que fundando-se no valor etymologico do termo diz: Conscientia propriè loquendo non est potentia, *sed actus*... secundum enim proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid; nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem *actum. u*nde de ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. (I p., q. 79, a. 8.)

LIÇÃO XXXVIII

DAS IDEAS EM GERAL E PARTICULAMENTE DAS FALSAS THEORIAS IDEOLOGICAS.

SUMMARIO . — 118. Importancia da questão das idéas. — 119, Duas accepções da palavra idéa. —120. A idéa como representação mental é do duas especies, é póde ter duas definições. — 121. Caracteres da idéa, subjectivi-

Dade, objectividade, singularidade e universalidade. — 122. O problema da origem das idéas é o mesmo que o da formação do conhecimento humano; theorias sensualistas e espiritualistas. — 125. Theoria dos idolos de Demecrito e Epicurio. —124. Incapacidade da theoria de Locke. —125. Theoria das sensações transformadas de Condillac. —126. Theoria platonica. — 127. Inadmissibilidade da theoria das idéas innatas. — 128. Opinião de Descartes. — 129. Theoria de Leibnitz. — 150. Essencialidade do pensamento n'alma. — 131. Theoria de Kant. — 132. Theoria de Fichte. — 133. Hegel. —134. Consequencias do criticismo allemâo—135. Theoria ontologista. — 136. A razão impessoal de Cousin. — 137. O ente possível de Rosmini,

118. A questão das idéas, isto e, de sua natureza e origem, é de tal importancia philosophica, que o grande S. Agostinho não duvidava dizer, que aquelle que não a soubesse resolver perfeitamente, não podia merecer o nome de philosopho: *Si quidem tom in ideis vis constituitur, utnisi intellectis, sapiens esse nemo potest.* A esta questão, que não é outra que a da natureza e origem do conhecimento intellectual, se prendem, com effeito, os pontos mais fundamentaes de toda a philosophia, e nesta inffue necessariamente a solução falsa ou verdadeira que se der á aquella questão. A importancia do problema das idéas explica o grande numero de obras que a elle têm consagrado antigos e modernos philosophos. Essa importancia é egual á difficuldade do problema, e d'uqui o desaccordo das diversas theorias ideologicas que a historia da sciencia registra. Para proceder com ordem e clareza em materia tão importante, comecemos por indagar o que e idéa.

119. Esta palavra na linguagem da sciencia, assim como na do commum dos homens, têm duas accepçóes. Umas vezes significa o modelo ou typo que formamos no espirito, para segundo elle executar uma obra. Neste sentido perguntamos : que idéa quiz nessa obra exprimir este pintor, esculptor ou poeta? Outras vezes porém, exprime a representação ideal de um objecto que conhecemos, em virtude da qual foi o nosso espirito determinado a conhece-lo. Quer era um, quer em outro caso, a idéa é distincta da cousa da qual é idéa; e por isto Platão, que foi o primeiro que se servio dessa palavra na língua das sciencias, significava com ella, os typos eternos das cousas deste mundo, subsistentes em si e fóra da materia. Rejeitando a falsidade desta opinião,

os sabios conservarão a palavra idéa com a dupla significação de que temos fallado, e fundados na autoridade de Cícero a traduzem indifferentemente pelos termos *forma* e *especie,* pois; se nos *Topicos* o philosopho romano diz : *Formas sunt quas Graeci idéos vocant,* nas *Tusculanas* ensina que ao que os Gregos chamão idéa com exactidão se póde chamar imagem ou especie: *Quam Grxci ideam, nos recte spe-ciem dicere possumus.* Idéa, fórma, e especie são pois termos synonymos, e têm aquellas duas significações mencionadas. Mas é a dita palavra ordinariamente usada na ordem do conhecimento especulativo, e não da ordem do conhecimento pratico, isto é no sentido de modelo de obras realizaveis.

120. A idéa como representação ou imagem mental do objecto que conhecemos, póde ser considerada sob um duplo ponto de vista na operação intellectual. A faculdade intellectiva é de si indifferente a qualquer conhecimento (58), c em quanto subsiste esta indifferença não pôde evidentemente d'ahi resultar acto algum; para que pois o nosso entendimento se determine a adquirir este ou aquelle conhecimento, produza este ou aquelle acto intellectual, é necessario que seja determinado por algum motivo. O motivo que determina o espirito a um acto cognitivo particular é a idéa ou representação ideal do objecto.

Considerada como determinadora de acto intellectual a idéa era chamada pelos philosophos christãos *idéa impressa,* a qual é como o principio do acto cognitivo. Uma vez porém determinado, o entendimento conhece o objecto representado na idéa impressa; a esse conhecimento produzido pela intelligencia, em quanto é representador e expressivo do objecto já conhecido, chamarão aquelles philosophos *idéa expressa,* a qual como vedes, vem a ser termo do acto cognitivo : a esta idéa expressa chamão propriamente *conceito* ou parlo do espirito, e tambem *verbo intellectual.* Tal é o duplo ponto de vista em que podemos considerar a idéa, isto é como *principio* e como *termo* do acto intellectivo. Os modernos philosophos se servem geralmente da palavra idéa, e nem se lhes dá da precisão dos termos; não indição se por aquella palavra entendem o que determina a operação intellectual, ou se o resultado desta.

Conforme esse duplo aspecto em que se considera a idéa, póde esta ser diversamente definida. Em quanto determinadora da operação intellectual, a idéa é *o meio pelo qual se opera o conhecimento intellectual,* em quanto resultado da dita operação, a idéa é *o conhecimento intellectual, ou a simples concepção universal de uma cousa.*

121. Da analyse que lemos feito da idéa se infere que a podemos considerar ora como subjectiva, ora como objectiva,ora como singular, ora como universal, *subjectividade, objectividade, singularidade, e universalidade,* são caracteres de toda a idéa. Vejamos como assim é.

A idéa considerada em sua entidade, e por causa de sua virtude representativa não é outra cousa que o meio pelo qual o espirito se determina a conhecer; ora, o conhecimento é um acto immanente que começa e acaba no sujeito conhecedor : logo como principio determinante do acto cog-noscitivo a idéa deve pertencer *ao sujeito* deste acto, e em quanto lhe pertence traz comsigo o caracter de *subjectividade.* A idéa como meio que é do conhecimento não póde ser termo e fim deste, pelo contrario termo e fim do mesmo conhecimento só póde ser objecto, do qual ella é perfeitamente distincta, como o meio o é do fim: ora, como meio que é tem necessariamente relação com o *objecto* que por meio delia é conhecido : logo considerada por este lado tambem lhe cabe o caracter de *objectividade.*

Considerado pelo lado subjectivo póde a idéa ser infinita ou finita, conforme o for o sujeito a cujo acto serve de meio; ora o sujeito do acto intellectivo é singular, como o sujeito que entende : logo considerado sob o aspecto subjectivo a idéa é singular. Mas a idéa é tambem objectiva, em quanto por seu intermedio o sujeito conhece o objecto intelligivel: ora sendo este objecto universal, como de facto é a essencia, objecto primario do entendimento; segue-se que uma mesma idéa pôde ser sob diversa relação *singular* e *universal.* Esta distincção é essencial, e por não tê-la feito Cousin, seguindo aos antigos Averrhoistas, foi levado a crer que as idéas sendo universaes pelo objecto a que servem de meio, lambem devião ser em si mesmas, e portanto havião de residir em uma *razão impessoal.*

122. Conhecida a natureza das idéas, cabe agora investigar como ellas se formão no espirito, ou em outros termos qual é a sua Origem. Quando se indaga qual é a origem das idéas, toma-se idéa n'aquella significação de conhecimento intellectual, ou de simples concepção universal das cousas. Perguntar pois qual a origem das idéas, é inquirir o modo como se opera no espirito o conhecimento humano.

Sobre esta abstrusa questão muitas theorias tem sido excogitadas, umas profundas e engenhosas, outras superficiaes e extravagantes, e quasi todas em manifesta opposição com a experiencia e a natureza do homem. Para classifica-las devemos notar que em umas são os sentidos reputados fonte unica das idéas; são as *theorias sensualistas; e*m outras é o espirito reputado unico factor dellas; são *as theorias espiritualistas.* Nestas duas classes notão-se certas variedades, que nem por isto lhes fazem perder o caracter commum que lhes assignalamos. Vamos breve e suecintamente expôr as pri ncipaes theorias ideologicas comprehendidas n'aquellas duas classes, mostrar a sua falsidade, e por fim apresentar aquella que temos como verdadeira.

125. Em frente das theorias sensiialistas está a de Democrito e Epicuro. Segundo esses legisladores da materia, os corpos desprendião de si certos effluvios, fieis imagens, dos mesmos, aos quaes chamarão *ídolos,* e estes penetravão pelos canaes dos sentidos até a alma, e impressionando-a davão-lhe a conhecer os corpos que representavão. Conforme esta pesada hypothese só podemos ter idéas d'aquellas cousas que vemos, cheiramos, tocamos, etc, ora de muitas outras cousas, que não podem affectar os sentidos, temos idéa. E se de cada corpo sahem innumeras imagens, como é que cada um é visto por uma só? Basta; tal systema não precisa de impugnação.

124. O philosopho inglez Locke dá ao conhecimento intellectual dous factores : *a sensação* e *a reflexão;* mas como a reflexão, segundo elle, não é senão uma mera observação ou attenção d'alma sobre a mesma sensação, é claro, que não póde ella dar-nos outra cousa alem do que já tínhamos pela sensação, e a final de contas vem esta a ser a unica causa do conhecimento. Ora, a sensação não nos póde dar

a conhecer senão os objectos individuaes, materiacs e contingentes, e porque é innegavel termos em nosso espirito idéas de cousas universaes, necessarias e immutaveis, como são as do ente, da verdade, do espirito, etc, segue-se que a sensação e a reflexão de Locke não podem explicar a origem de nossas idéas intellectuaes.

125. Após o philosopho inglez, veio o materialista francez Condillac, que tirou da theoria de Locke todas as consequencias que logicamente nella se continhão. Assim que, raciocinou Condillac, se a reflexão, como quer Locke, não é senão a mesma sensação em maior grau, porque não havemos de dizer que a unica fonte de nossos conhecimentos é a sensação? Para prova da legitimidade dessa conclusão Condillac tomou de Diderot a famosa hypothese do *homem estatua,* ao qual ioi successivamente dando sentidos. Em quanto o homem condillaciano não leve senão os sentidos da vista, do olfacto, do gosto e do ouvido, só podia se conhecer como sujeito, porém tão depressa teve o *tacto* como logo conheceo que havia alguma cousa fóra de si. Mas as sensações desse homem-estatua sendo semelhantes em natureza, em quanto uma não é mais forte que outra, não póde elle attender, em particular a nenhuma dellas, mas tanto que uma se torna mais viva, converte-se em *attenção,* a qual por isto mesmo não é operação diversa da sensação. Ora se a essa sensação viva seguir-se outra que o seja mais, esta mudando-se em attenção actual, substituo a primeira, que fica sendo qual imagem de uma sensação passada de que o homem se lembra; e eis aqui temos a *memoria.* As sensações, actual e passada, por si mesmas são comparaveis, e dessa *comparação,* e consequente reconhecimento de convirem ou não entre si resulta o juizo. Temos pois que a attenção, a memoria, a comparação e o juizo são sensações que tem vindo *se transformando;* e porque essas operações podem nos obter todas as idéas, segue-se que todas ellas são sensações *transformadas,* c que os sentidos são as unicas faculdades do espirito humano.

Auxiliados pelo criterio da distincção das faculdades, já podeis ver que as operações de que falia Condillac accusão faculdades perfeitamente distinctas, que não podem ser me-

tamorphoseadas na unica sensibilidade. E quanto a serem as sensações, ainda que transformadas, a unica origem das idéas, dizemos que ellas só podendo dar-nos a conhecer o individual, e havendo em nosso espirito idéas universaes, claro é que não podem nascer só das sensações. Logo o sensualismo é incapaz de explicar a formação das idéas intellectuaes. Passemos agora ao exame das theorias espiritualistas.

126. Nestas tem o primeiro lugar a de Platão. Este philosopho admittia que em todos os entes ha dons elementos, um *necessario* e invariavel, outro *contingente* e mudavel; que além das sensações, que só nos podem dar o variavel e contingente, possuíamos noções geraes independentes do tempo e espaço abstrahidas dos elementos ministrados pelos sentidos, as quaes chamou idéas. Mas não podendo estas provir dos sentidos, como vão ter ao espirito? Eis aqui. A alma humana antes de vir habitar no corpo, exislio em outra região, onde contemplou em Deos ou era si mesma as idéas; sendo porem depois mettida no corpo, aquellas idéas ficarão um tanto apagadas, e vão successivamente revivendo a medida que as sensações apresentão ao espirito alguma cousa que se lhes assimilhe. De sorte que todos os nossos conhecimentos são *reminiscencias* do passado, pois todas as idéas existião já no espirito. Tal é em substancia a theoria platonica das idéas *innatas,* renovada nus modernos com modificações por Descartes, Leibnitx, Kant e outros. Antes de examinar em particular as theorias desses illustres philosophos, vejamos de modo geral se as idéas innatas são admissíveis, e conformes á experiencia e á natureza humana.

127. Se tivessemos idéas innatas, a união d'alma com o corpo não poderia obstar a que entendessemos por ellas desde os primeiros instantes da vida; por quanto sendo aquella união um facto natural, e natural tambem á alma a operação de entender, não podia a alma por estar unida ao corpo deixar de entender logo nos primeiros tempos da vida; pois como profundamente observa S. Thomaz, repugna que a acção natural de um ser seja totalmente obstada por alguma cousa que tambem lhe é natural: *Inconve-*

mens enim est quod naluralis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. (I p., q. 84, a. 3.) Logo supposto que a alma tem idéas innatas, deveramos cnlender desde que nascemos. Mas a experiencia mostra que assim não é: logo não ha idéas innatas.

Por outro lado nenhum ente pôde ter inclinação natural para uma cousa que obsta a sua operação essencial, e da qual resulta a sua perfeição; e de facto qual é o ente que é inclinado ao que é contrario á sua perfeição? Ora, dado que a alma tenha ideas innatas, e que se não podemos logo usar delias, c porque a sua união com o corpo o impede, esta união longe de ser natural seria contra a natureza do homem; o que deveras ninguem póde admittir.

A supposta impossibilidade de explicar, como o espirito forme certas idéas, pelo unico auxilio de suas faculdades, é o maior apoio que tem em seu favor a theoria das idéas innatas. Ora, veremos de outra vez como o espirito pôde formar ditas idéas, e então ficará de todo refutada a innas-cibilidade das idéas.

128. Descartes admittia tres sortes de idéas, *adventícias, factícias* e *innatas.* As primeiras são as que procedem dos objectos exteriores, como a idéa de sol; as segundas o espirito as forma compondo as idéas adventicias, como a de um monte de ouro; as terceiras são as que nascem comnosco, como a idéa de Deos, do infinito, etc. Mas como é a esta ultima classe que pertencem as idéas propria mente ditas, todas estas vem a ser innatas na opinão de Descartes.

129. Leibnitz refutando a fa raosa maxima Ni*hil est in intellectu, quod prius non fuerit sub sensu,* maxima que como interpretara Locke, tornou-se formula do materia lismo, incluio-lhe uma excepção que contem o seu systema sobre a origem das idéas. Se os sensualistas, disse o grande philosopho allemão, querem que no entendimento nada exista sem ter primeiro passado pelos sentidos, devemos fazer uma excepção em favor do entendimento : *Excipe, nisi ipse intelleclus.* Mas como no entendimento existem as idéas universaes que os sentidos não podem dar, segue-se que essas idéas são preexistentes ou performadas n'alma,

isto é, são innatas. Entretanto Leibnitz diz que essas idéas não preexistem n'alma completas e perfeitas, mas somente como germens de idéas, que depois se aperfeiçoão. São ellas em seu primitivo estado como fios de uma teia que ha de ser tecida depois pelo entendimento; ou como s*chema,* ou fórma representativa do universo, a qual o espirito logo desenvolverá convertendo em idéas perfeitas e determinadas.

130. Como Descartes, Leibnitz admittio idéas innatas, não só pela razão que já deixamos dita de ser impossível a explicação do como se formão certas idéas, mas também porque acreditava que o pensamento é essencial á alma. « Sendo o pensamento essencial á alma segue-se que ella sempre pensou, desde o primeiro instante de sua creação; mas como sem idéas não ha pensamento possível, resulta que a alma possue em si, desde o primeiro instante de seu ser, algumas idéas que forçoso é denominar innatas. » Tendo já tocado este ponto, e dito que para diante mostraremos se de facto é impossível que o espirito possa formar ditas idéas, agora só diremos que aquelle raciocínio parte de um principio inadmissível, qual é, a essencialidade do pensamento. Com effeito, se o pensamento fosse a essencia d'alma, como elle póde se extender a todas as cousas, (que todas podem ser pensadas) seguir-se-ha que a essencia d'alma comprehenderia em si todas as cousas que podem ser pensadas, as quaes são como que infinitas; ora a essencia de uma creatura não póde comprehender em si cousas infinitas, pois assim seria a mesma essencia divina. De mais o pensamento é uma operação do espirito humano, ora, a operação de uma creatura não póde ser a sua mesma essencia, porque então esta seria uma pura *actualidade* sem mistura de *potencialidade,* e conteria, a plenitude do ser; o que é absurdo. *{Sutn. theol.,* I p., q. 5, a. 1.)

131. Agora chegamos ás theorias do *mtkismo* allemão. Partindo do facto da mutabilidade e individualidade da sensação, e do falso supposto de ser ella uma cega modificação d'alma, não quiz Kant admittir a sensação como a unica fonte dos conhecimentos, visto haver alguns que trazem em si o duplo caracter de immudabilidade e universalidade.

Mas em vez de examinar se da sensação podia o entendimento formar por si as idéas, estabeleceo logo que as idéas immudaveis e universaes só podião existir *a priori;* e desde então, poz-se a indagar quantas, e quaes erão esses conceitos *a priori,* chegando por fim a reconhecer que erão quatro, a saber, *quantidade, qualidade, relação,* e *modalidade;* as quaes se subdividem cada uma em tres outras fórmas da intelligencia, as quaes chamou *categorias,* e estas appli-cadas á sensação, elemento empírico ou *a posteriori,* davão origem a todos os conhecimentos.

Mas como entre esses conceitos puros e as sensações mediara grande distancia, assentou que aquelles devião ser applicados a estas por alguma cousa que participasse da natureza de ambos, sem o que a applicação era impossível. Esse mediador são as formas *a priori* da sensibilidade, a saber o *tempo,* fórma *a priori* da sensibilidade interna, e o *espaço,* fórma *a priori* da sensibilidade externa. Bem vêdes pois, que para o philosopho de Koenisberg as idéas são em summa puras fórmas subjectivas, as quaes por occasião da sensação surgem para constituir as idéas universaes e primitivas.

152. Fichte, discípulo de Kant, pretendeo aperfeiçoar o systema ideologico de seu mestre, depurando-o do elemento empírico que continha; e disse que o *eu puro, activo* e *livre* era a unica origem de nossos conhecimentos. Esse *eu puro* e transcendental é um juizo indemonstravel, cujos termos são identicos entre si, isto é, eu e *eu,* ou e *a* ou a *a*s a*; é* porque o eu como resultado de um juizo implica uma creação realizada por elle mesmo, d'ahi a formula cabalística de Fichte : *o eu é porque se põe, e se põe porque é.* Mas esse eu sente que tambem póde se pôr como objecto de si mesmo, e quando isto succede elle se distingue como *sujeito* que pensa em si mesmo, c como *objecto* pensado, e na qualidade de objecto pensado é o *não eu,* isto é, o mundo sensível. Por consequencia o *eu* tem tres momentos em sua vida; no primeiro affirma-se simples e absolutamente, é a *these,* no segundo conscientemente se contrapõe a si mesmo, senão a um tempo sujeito e objecto, é a *antithese* , no terceiro se concilia e identifica, é a synthese.

E porque para esse philosopho myslerioso, o eu puro é Deos, o não eu o mundo sensível, e o eu consciente o espirito humano, rematou o seu hieroglypho philosophico com esta blasfemia : Deos, o inundo e o espirito humano não são mais do que sonhos do espirito humano, e o pensamento mesmo outra cousa não é que o *sonho de um sonho sonhado.*

133. Para completara exposição do systema ideologico do. criticismo, devera fallar-vos tambem de Schelling e de sua *identidade absoluta,* ou da *identidade dos contrarios,* ou da *não differença dos differentes;* assim como de Hegel, c do seu *realismo ideal* absoluto. Mas não perderei o nosso precioso tempo com a relação de tão extranhos devaneios.

134. Notai porém que na theoria de Leibnitz c na de Kant encontra-se o principio commum de dimanarem as idéas da essencia do pensamento, quer existão n'alma preformadas em estado embryonario, como quer o primeiro, quer sejão formas *a priori* do espirito, como pretende o segundo. Mas se as idéas demanão da essencialidade do pensamento, ou são o objecto directo do mesmo pensamento, ou meio pelo qual o sujeito pensante representa alguma cousa dislincta de si. Na primeira hypolhese o nosso conhecimento não terá por termo o ser das cousas, não será conforme ao que *é, e* neste caso só conhecemos as modificações subjectivas do sujeito que concebe as cousas, mas não a estas mesmas; e por isto Kantdizia que o conhecimento que a alma adquire do mundo exterior, limita-se aos *phenomenos,* isto é, que só conhecemos as apparencias dos objectos, c que os *numeuos,* ou o que os objectos são realmente em si, nos é desconhecido. D'onde logicamente resulta o scepticismo; pois se não podemos conhecer as cousas como são cm si, não podemos razoavelmente admittir a existencia das mesmas, o que é o puro *scepticismo,* ou se na realidade ellas não existem, o resultado é o *nihitismo.* Na segunda hypolhese, de serem as idéas meios pelos quaes o sujeito pensante representa cousas distinctas de si, vindo estas a ser o termo do conhecimento, como para que o espirito podesse tirar de si idéas capazes de produzir em si o ser o objectivo das cousas, devia já possuir esse ser, já que todo

effeito deve estar de algum modo precontido na causa, seguir-se hia que o espirito tem em si o ser real das cousas, e então vem o espirito humano a identificar-se com o espirito creador de Deos. Isto é o pantheismo psychologico, conclusão logica do systema de Fichte.

135. Outra theoria existe muito faltada na sciencia ideologica, é a da *visão malebranehiana* hoje mais conhecida pelo nome de *ontologismo.* Para explicar a origem das idéas recorrem os autores dessa theoria á visão directa e immediata de Deos, estabelecendo que conhecemos as cousas pela visão immediata das idéas divinas, e que portanto a luz intelligivel, mediante a qual o nosso entendimento entende, é increada. Nisto consiste o systema de Mallebranche, modernamente modificado por Gioberti e outros. Funda-se o systema em que 1° a luz intelligivel pela qual entendemos , é a luz de Deos, ou são as idéas divinas, 2° a alma vê directa e ímmediatamente essas idéas. Ora, ambos esses princípios são falsos. Em verdade, cada um de nós tem consciencia de que o acto de entender é effeito de nosso entendimento, que é seu principio intrínseco : logo nelle deve existir quanto for necessario para que aquelle effeito se produza. Ora, a luz intelligivel é o meio natural por que se opera a intellecção : logo ha de ser propriedade da natureza do sujeito intelligente. Se essa luz fosse a mesma luz divina, esta faria parte da natureza d'al-ma humana; mas a luz divina é a mesma essencia de Deos, logo esta essencia seria parte d'alma humana, ou a alma humana seria parte da essencia divina, e quer em um, quer em outro caso estaria identificada o ser d'alma com o de Deos; o que é puro pantheismo. Quanto ao segundo principio de ser a visão immediata em Deos, dizemos que para ver Deos Immediatamente seria preciso vê-lo como elle é em si, isto é, por sua essencia; ora, repugna que em nossa actual condição vejamos a essencia de Deos, como confessão os proprios ontologistas.

136. Para evitar os absurdos da theoria da visão, e não podendo comprehender como o entendimento humano póde formar idéas universaes e immudaveis, foi Cousin desenterrar das cinzas mahometanas a doutrina do entendimento

separado de Averrhoes, ao qual deo o nome de *razão impessoal.* A razão do homem, disse Cousin, é individual e mudavel, logo é incapaz de adquirir idéas universaes e immudaveis; e se adquire-as, como de facto adquire, é por meio de uma razão que não póde ser attribuida a pessoa alguma, pelo que é impessoal. Todo esse raciocinio basêa em uma confusão de idéas, na identificação do objecto conhecido com o sujeito conhecedor. A faculdade cognoscitiva conhece as cousas como na realidade são, as universaes como universaes, as immudaveis como immudaveis, as limitadas e contingentes como limitadas e contingentes. Se pelo facto do entendimento conceber o universal e immudavel, deveremos concluir que elle é universal e immutavel, isto é impessoal, poderíamos tambem concluir que é amarello ou quadrado porque concebe o amarello e o quadrado. O objecto conhecido por ser universal não faz mudar a natureza do entendimento, e ainda que é cousa distincta deste, como o è das cousas que representa, pôde ser considerada objectiva ou subjectivamente, e portanto universal ou singularmente, como fica dito sem precisarmos recorrer á absurda identificação do objecto conhecido com a faculdade conhecedora.

157. Para completarmos esta succinta rezenha das theorias ideologicas, deveramos agora fallar da que excogitou o celebre P. Rosmini, para o qual uma só idéa era innata, a do *ente possível.* Mas como esta theoria funda-se na supposta impossibilidade de poder o entendimento formar por si a idéa do ente, e nos havemos de ver que não ha tal impossibilidade, por então diremos alguma cousa sobre a theoria rosminiana. Agora é tempo de assentar a verdadeira theoria das idéas.

LIÇÃO XXXIX

DA VERDADEIRA THEORIA IDEOLOGICA, OIT DA THEORIA ESCHOLASTICA.

SUMMARIO — 158. A theoria escholastica evita os extremos das precedentes. — 159. O problema da origem das idéas é em substancia o problema da ori-

gem dos conceitos universaes e abstractos. — 140. Importancia da faculdade abstractiva no acto da formação dás idéas. —141. Como o entendimento percebe a essencia ou forma a idéa; exemplo.— 142. Acção illuminadora do entendimento, agente essencial â formação da idéa. —143.Como a idéa ha de por força ser necessaria e universal. —144. O que ha de innato na formação das idéas; S. Thomaz e Leibnitz. — 145. Razões em abono da theoria exposta; primeira razão, simplicidade. —146. Segunda razão, conformidade com a natureza corporea e espiritual do homem. — 147. Terceira razão, conformidade com a experiencia e linguagem da humanidade. — 148. Texto de Balmés. — 149. Razão philosopbica do que elle exprime. — 150. A linguagem espelho da intelligencia. — 151. Advertencias necessarias.

138. Do rapido exame que instituimos sobre as theorías ideologicas, resulta que umas tomâo os sentidos como causa unica e total das idéas, e outras lhe dão por exclusiva ori gem o espirito, quer as forme este por sua pura actividade, quer uma ou mais lhe sejão congenitas. A theoria que agora vamos expôr evita o perigo dos extremos, e caminhando entre elles, aceita os sentidos, não como causa unica e *total* das idéas, mas como causa *parcial* e material, como instru mento e agente secundario, e tem o entendimento, tambem não como fonte exclusiva, mas como o agente espiritual e principal das mesmas idéas. E por aqui já podeis ver que de todas as theorias é esta aquella que mais se harmonisa com a experiencia e a natureza do homem, o qual resulta da união substancial do espirito e do corpo ou dos elementos essenciaes racionalidade e sensibilidade. Deixando por agora esta observação, sobre a qual logo voltaremos, vamos já entrar na exposição da theoria ideologica de S. Thomaz, qual é a de que acabamos de fallar.

139. Quando em philosophia perguntão, qual é a origem das idéas? é como se perguntassem, qual a origem, ou como se formão os conceitos simples e primarios de nosso espirito? Com effeito, a analyse de nosso conhecimento intellectual mostra-o constando de conceitos, juizos e racio cínios ; taes são os factos elementares de todo o conheci mento humano; Mas como o raciocínio se resolve em juizos, e estes em termos ou conceitos, resulta que os conceitos são os elementos primitivos do conhecimento intellectual, e sobre o como se formão é que versa a questão, já que os juizos nascendo dos conceitos, e os raciocínios dos juizos,

a formação delles não offerece difficuldade seria. Estes conceitos refercm-se aos factos ou ás essencias, em outros termos ao que é particular e concreto, ou ao que é universal e abstracto. Quanto aos particulares e concretos os percebemos pala consciencia e pelos sentidos, e o entendimento os conhece operando sobre os elementos que aquellas duas faculdades lhe ministra o. Portanto a final de contas a questão se reduz a saber como se formão os conceitos intellectuaes relativos ás essencias das cousas, os quaes são universaes e abstractos, e cuja percepção constitue propriamente o que chamamos idéa. Ahi vedes pois, que a idéa e o acto mais elementar do conhecimento intelleclual.

140. As essencias das cousas são de si universaes, mas na realidade existem concretadas nos indivíduos. Com effeito, todo ente particular, pelo facto de sê-lo, tem uma essencia, pois se a não tivesse, seria o nada; por isto a essencia se define aquillo que faz que a cousa seja o que é, ou aquillo sem o que a cousa não é. Portanto para que as essencias, objecto proprio do entendimento, possão pôr-se na perspectiva deste, é necessario que sejão separados dos entes em que residem; feito o que, está a formação da idéa explicada. Ora, essa separação se opera por meio da faculdade abstractiva do entendimento, o qual S. Thomaz chamava *intellectus agem :* logo basta admittir n'alma a existencia dessa faculdade para explicar a origem das idéas.

141. Toda faculdade, pelo facto de se-lo, tem de si natural tendencia para exercitar a sua actividade propria, apenas se lhe apresenta o objecto adequado, se nenhum impedimento obsta; d'onde aquelle grande principio de Leibnitz *de toda tendencia segue-se a acção, quando não é impedido. (Novos Ens.* 1. II, c. XXI.) Ora, a funcção natural do entendimento é perceber a essencia das cousas, como o da vista é perceber as côres, e a do ouvido os sons. Por isto apenas um concreto se apresenta á alma, mediante o acto do sentido que o percebe, e da phantasia que representa a sua imagem, a alma pelo entendimento logo tende a separar a essencia desse concreto, a qual se acha inclusa nas qualidades individuaes e determinadas d'aquella imagem; e logo que por esse acto abstractivo a essencia é

abstrahida, torna-se o objecto adequado do entendimento, ou faz-sc intelligivel em acto, e então, em virtude do principio supracitado, o entendimento exercita a operação que lhe é natural, isto é entende o objecto, forma o conceito ou a idéa delle. A idéa portanto é abstracta e universal; abstracta porque foi abstrahida dos caracteres individuaes que a determinavão, universal, porque o é a essencia termo do acto intellectivo. Um exemplo melhor illustrará esta doutrina.

Quando temos diante dos olhos um passaro, objecto individual e concreto, mediante o sentido externo da vista, representa-se elle na imaginação por sua *fiel* imagem; esta é ainda um puro facto, e portanto acha-se fóra da acção do entendimento, cujo objecto é o universal. Mas logo o espirito concorrendo por sua faculdade abstractiva, separa dessa imagem a essencia do passaro; e esta senão já agora intelligivel *em acto,* quando a pouco apenas *podia* ser entendida ou era intelligivel *in potentia,* o entendimento a vê, e vendo-a, conhece-a, isto é, forma o conceito ou idéa do passaro. Por este ado de conhecer aquelle passaro, opera-se em nosso espirito uma como *visão mental* de tudo o que pertence a esse ente em sua existencia real. Tem elle fóra de nosso espirito a substancialidade, a vida, a sensibilidade, e outras qualidades proprias da especie; pois esses mesmos caracteres se repetem na visão mental operada no espirito pelo acto intellectivo. Tambem nessa vizão se acha um passaro, privado, é verdade, de sua existencia physica, porém em tudo mais semelhante, quanto a sua essencia, ao passaro que vive, sente e nos recréa com seu harmonioso canto. Direis que esse passaro ideal è menos perfeito que o real, por lhe faltar a substancia physica da individualidade; mas adverti que sob outro aspecto, no estado ideal elle é mais perfeito, pelo duplo caracter de universalidade e immudabilidade que aqui tem. Com effeito, tendo tomado a existencia intelligivel, já não se refere mais a este ou aquelle individuo, mas é o typo de uma multidão indeterminada de indivíduos, çuja identidade de natureza o passaro ideal representa. É a propriedade da essencia, é a universalidade da idéa de passaro. Uma vez de posse da

existencia ideal, elle não envelhece, nem morre, como os passaros materiaes; permanece o mesmo, quando estes vivem en continua mudança. É a consequencia da immudabilidade das essencias, e das idéas que as tem por termo. Vede agora se não tem razão S. Agostinho quando diz : *Pnestantior-. est imago corporis in spirilu, quam ipsum corpus in substantia sua.*

142. S. Thomaz admitte no entendimento, ou para melhor dizer no espirito, duas faculdades, a abstractiva e a perceptiva das essencias, chama a primeira *intellectus agens,* e a segunda *intellectus possibilis* (101, 102). Por aquelle opera-se a abstracção da essencia dos caracteres individuaes que acompanhão, mediante esta effeitua-se o acto perceptivo da essencia. Se bem que esses dous actos de abstrahir e perceber se operem ao mesmo tempo, todavia por ordem logica e natural a abstracção precede a percepção. Apenas somos impressionados por um objecto, logo reage o nosso espirito com todas as faculdades; pelos sentidos percebe as qualidades materiaes, depois vem a imaginação, e reproduz em si a imagem delle, emfim o entendimento percebe a essencia deixando de lado o facto material. Tudo isto se passa em um momento, mas o philosopho que analysa o acto intellectivo, ha de distinguir nelle duas cousas. 1° separação da essencia das condições individuaes que a contem, 2° aceitação dessa essencia pela faculdade intellectiva percebendo-a. 0 primeiro phenomeno ú effeito do entendimento activo, o segundo do entendimento passivel: *Actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actus intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. (De Anima,* a. 4, ad 7.)

Adverti bem na valiosíssima funcção da faculdade abstractiva do entendimento na formação do conceito. Ella não cria a essencia, objecto do entendimento, pois esta lá está na cousa como sua razão de ser; mas a torna intelligivel, e fa-la brilhar aos olhos do espirito, como luz intellectual que é. *Lux ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. (De Spirit. creatura,* a. 10.) Essa luz é para os objectos materiaes comparativamente ao entendimento, o que a luz material é para as côres em relação á vista; pois

assim como as côres não são perceptíveis á vista senão quando esclarecidas pela luz material assim os objectos percebidos pelos sentidos e reproduzidos pela imaginação não são perceptíveis ao entendimento passivel senão quando allumiados pelo entendimento activo. Esta acção illuminadora da luz intellectual (commumente dita luz da razão) consiste na abstracção primitiva que faz brilhar ao espirito as essencias dos sensíveis.

145. Só os philosophos que negão a theoria da percepção das essencias, como acabamos de depôr, se vem embaraçados em explicar a *necessidade* e *universalidade* de nossas idéas. Já que as essencias são necessarias e universaes, e a idéa consiste na percepção das mesmas, claro é que as idéas objectivamente hão de ter o caracter de necessidade e universalidade.

144. Tal é em substancia o admiravel processo da formação das idéas. Gomo vedes, estas não são innatas, mas adquiridas pela faculdade intellectual operando por sua virtude abstractiva sobre o elemento empírico subministrado pelos sentidos. *Uma só cousa ha innata em todo esse processo logico,* é a virtude abstractiva propria do entendimento, *a qual certamente não recebemos dos sentidos.* Nestas palavras textuaes de nosso philosopho é impossível não reconhecer aquella celebre formula de Leibnitz. *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu; exápe, nisi ipse intellectus.* A mesma cousa dissera muito antes S. Thomaz, e talvez com mais clareza e propriedade. As idéas não são innatas, mas o entendimento é de si innato : *Species aliorum intelligibilium* non *sunt ei innatse;* sed *essentia sua sibi innata est. (De mente,* a. 8, ad 1.) A essencia do entendimento, cujo poder consiste em abstrahir as essencias das cousas, percebe-las e mutuamente compara-las, para depois julgar e raciocinar, não nos vem dos sentidos, é innata em nosso espirito, foi Deos quem immediatamente lhe a deo.

145. A theoria que temos exposto é abonada por mui solidas razões. Entre estas tres sobresahem das quaes devemos fazer particular menção. A primeira é que a dita theoria é de todas a mais simples, e menos meios emprega para

a resolução do problema. É principio geralmente admittido entre os philosophos, que as theorias devem ser o mais simplices que possivel for, de sorte que para a explicação do facto não se empregue menos, nem mais do que é necessario. Por isto um dos maiores argumentos que todos invocão em favor de seus systemas é a sua grande-simplicidade. A razão desta lei assignou-a Leibnitz dizendo que a natureza é tão fecunda em effeitos, quanto sobria em causas, nem emprega muitos meios no que póde fazer com poucos, e que a modo de bom economo, ella poupa quando póde, para ser dadivosa em tempo e lugar. *(Nouv. ssais,* 1,3, c. VI , § 33.) Ora, a theoria idwologica de S. Thomaz um só meio emprega, é a faculdade abstractiva do entendimento, a qual operando sobre as imagens sensíveis, separa a essencia das condições individuaes da existencia concreta, e apresenta-a ao entendimento, de quem é objecto proprio e adequado. Dous factores *concorrem* pois para a geração das idéas : os sentidos que se limitão a dar o facto, e o entendimento que opera sobre elle.

146. A segunda razão é que essa theoria é aquella que está mais em harmonia com a natureza corporea espiritual do homem. Por quanto se para chegarmos ao conhecimento intellectivo das cousas, não precisassemos do ministerio dos sentidos, a união de nossa alma com o corpo seria obra inutil e contra a natureza. Com effeito, para que essa união fosse razoavel, havia de auxiliar a parte mais nobre do homem, isto é, a alma, e só podia auxilia-la em sua vida intellectual, já que não é de certo para garantia da existencia d'alma que ella se acha unida a um corpo. Ora, se as idéas não se originassem do trabalho do espirito sobre os materiaes offerecidos pelos sentidos, mas sobre formas *â priori* ou *congenitas,* a obra maravilhosa da união d'alma com o corpo não serviria de nada á alma; e até lhe seria prejudicial, visto que no exercício mais nobre de sua vida, a intellecção, seria de continuo perturbada pelos phenomenos dos sentidos.

147. Finalmente a terceira razão é que a nossa theoria, está de perfeito acordo, quer com a experiencia, quer com a natureza da língua humana. Que nos mostra a experien-

cia acerca dos sentidos no desenvolvimento de nossas idéas? Mostra-nos que o espirito humano no acto de formar as idéas depende dos sentidos. No actual estado de sua união com o corpo, não póde o nosso espirito perceber objecto algum, sem auxilio de um phantasma, isto é, de uma representação sensível apanhada pela imaginação. *Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjunyitur, aliquid intelligerein actu, nisi convertendo se ad phantasmata. (Sum.-theol.,* I p., q. 84, a. 7.) Esse facto psychologico verifica-se assim na primeira formação das idéas, as quaes o espirito só obtem pela abstracção que exercita sobre os objectos percebidos pelos sentidos, e representados pela imaginação, como tambem em todas as intellecções, e no uso das idéas habitualmente possuídas pelo espirito. Dous argumentos tirados da experiencia offe-rece S. Thomaz em sustentação da verdade psychologica enunciada. 0 primeiro é que quando a imaginação se acha pervertida, ou aniquilada, como succede na demencia ou lethargia, a intelligencia fica egualmente pervertida ou aniquilada na applicação das idéas adquiridas. Ora esse facto de conservação commum será inexplicavel se não suppuzer-mos a necessidade das imagens de que fallamos; por quanto o entendimento humano sendo faculdade inorganica, isto é, de si mesma operativa, sem o concurso do instrumento corporeo, como evidentemente o demonstra a espiritualidade de seus actos, não devera ficar perturbado com a alteração do cerebro, se a sua operação não precisasse ser auxiliada, pelo concurso de outra faculdade dependente do orgão cerebral. Os philosophos que não estão pelo que dizemos, recorrem á hypttheses caprichosas e contrarias ao bom senso, para explicar o phenomeno mencionado, e dizem que o doudo em seu delírio e o feto no ventre materno exercitão o entendimento como o homem são e adulto, mas (não sabemos porque) não têm consciencia, nem lembrança de seus actos. O segundo argumento em favor da necessidade em que está o espirito de perceber por meio de imagens, é que quando tratamos ou de entender alguma cousa espiritual e abstracta, ou de transmitti-la aos outros, nos valemos sempre, e como de meio natural, de alguma representação ima-

ginativa de cousas sensíveis, na qual de algum modo appareça a personificação da idéa que contemplamos. *(Sum. theol.,* I p., q. 84, a. 7.)

148. Dm dos maiores philosophos de nossos dias, e que conhecia bem a S. Thomaz, refere o phenomeno de que aca bamos de fallar nestes termos: « De continuo nos ensina a experiencia, diz Balmés, que sempre que entendemos se agitão em nossa imaginação fórmas sensíveis relativas ao ob jecto que nos occupa. Ora, são imagens da figura e côr do objecto, se este as tem; ora são imagens d'aquelle com os quaes os podemos comparar; ora, são as palavras com que habitualmente nos expressamos. Assim que, até pensando em Deos, no mesmo acto em que af firmamos ser Elle um puríssimo espirito, se nos apresenta na imaginação sob uma forma sensível. Se falíamos da eternidade, se nos representa o *ancião dos dias,* como vemos representado nas Igrejas; se da intelligencia infinita, imaginamos talvez um oceano de luz; se da misericordia infinita, nos retratamos um sem blante compassivo; se da justiça, um rosto severo. Se pro curamos conceber a creação se nos representa um manan cial d'onde brotão a luz e a vida. Do mesmo modo sensibilisamos a immensidade em uma extensão sem limites. *(Phil. fund*., I. IV, c. IV, n. 25.) Agora podeis saber a razão philosophica do porque, quando o professor de geometria quer explicar a essencia do circulo, põe diante dos sentidos e imaginação de seus alumnos aquella figura, pintando-a com o giz sobre a pedra. Tal é tambem a razão de usarem todos os escriptores de similes tirados da ordem physica, para es clarecerem os seus pensamentos.

149. Eis aqui o que a propria experiencia a cada qual ensina. Se agora quizerdes saber a razão a priori desse facto experimental, a tendes neste principio racional: Que a ope ração do ente deve ser conforme á essencia e modo de existir do ser que opera; ora a essencia do homem não con siste só n'alma, mas no composto d alma e corpo organisado, e o modo actual de existir de nosso entendimento é estar unido ás faculdades sensitivas. Logo a operação espe cifica do homem, como homem, isto é, a formação das idéas, a intellecção, exige o concurso d'aquelles dous com-

ponentes do mesmo homem, a acção do entendimento e a cooperação dos sentidos.

150. A dependencia entre o nosso conhecimento intellectual e os sentidos demonstra-se ainda pela analyse da linguagem, já que esta é como um espelho da intelligencia, em que se reflectem a ordem e genero de nossas idéas. Falíamos como entendemos. Ora, as palavras as mais espirituaes, para assim dizer, com que exprimimos quer os actos intelleclivos, quer os volitivos ou affectivos, são transposições da ordem material, por causa da analogia existente entre aquelles actos e os objectos corporeos. Os verbos *discorrer, discursar* synonymos de *raciocinar, perceber, aprender, conceber, reflectir,* etc, assim como *tender, amar, escolher,* etc, em sua primitiva significação referem-se á extensão e ao movimento, entes de ordem sensitiva.

151. Deveis porém, para não cahirdes em erro, cuidadosamente advertir em quatro cousas : *Prima.* Que a dependencia de que falíamos entre a operação do entendimento e os sentidos não é absoluta, mas sómente relativa, attenta a condição actual de nosso espirito, que nesta vida não póde existir puro em si, mas está sempre unido a um corpo, no qual infiue por suas faculdades sensitivas. Quando porém se achar separado do corpo, em virtude da absoluta independencia em que deste está em seu ser, cessará aquella necessidade relativa, e desde então o entendimento em suas operações se conformará ao novo estado do principio espiritual; isto é, entenderá sem imagens. *Secunda.* Que a imagem ou representação necessaria para que o entendimento forme a idéa do intelligivel, representa o objecto em que dito intelligivel está, porém não tal qual é objecto do entendimento ; em outros termos, posto que em um mesmo objecto se exercitem a imaginação e o entendimento, todavia cada uma dessas faculdades o faz conforme a sua natureza e seu modo, o entendimento apprehendendo a essencia, a imaginação representando o objecto concreto com as suas determinações individuaes. *Tertia.* Que posto a idéa e a imagem se apresentem a um mesmo espirito, todavia este os não confunde no conhecimento que tem de cada um. A imagem acompanha sim a idéa, e *vice versa,* mas o espirito

pela perspicacia de sua vista perfeitamente as separa; assim como bem que a alma e o corpo estejão unidos na natureza do composto humano, os concebemos como realmente distinctos. Por ex. quando o entendimento concebendo a idéa de vida, a imaginação lhe apresenta uma arvore ou outro ente vivo, elle vê claramente, e affirma que a vida, como tal não é a arvore, e se bem que esteja nesta, estende-se tambem ao homem, aos animaes, e em geral a tudo o que se move por virtude de um principio intrínseco. *Quarta.* Que a imagem é necessaria para o espirito poder *começar* a entender, mas não se segue que tudo quanto depois entenda esteja alli representado; pois muitas vezes até succede que a imagem não tem com o objecto intelligivel senão remotíssima analogia. Por ex. quando concebendo o espirito como um ente puro e activo, imaginamos um vento, uma chamma, ou qualquer outro objecto material dotado de subtileza e agilidade, a imaginação nos dá a imagem que tem certa analogia com o intelligivel concebido pelo entendimento, porém inconfundível com este. E nem esse intelligivel passou *em si* pelos sentidos; de sorte que nas proprias cousas representaveis percebe o entendimento outras que escapão a toda representação, e conseguintemente aos sentidos, como são as proporções, as relações, a causa, o effeito, etc.

Faculdade verdadeiramente admiravel e sublime aquella pela qual o espirito de poucas cousas conhecidas, como de outras tantas sementes, faz surgir noções de cousas as mais transcendentes, e forma suas idéas necessarias e universaes!

LIÇÃO XL

DO MODO COMO SE FORMÃO CERTAS IDÉAS DE ORDEM SUPRA SENSÍVEL. DIFFERENTES ESPECIES DE IDÉAS.

SUMARIO. — 152. Applicação da theoria escholaslica. —153. Como em geral o espirito por sua actividade forma as idéas suprasensiveis. —154. Não é só pela comparação que se póde formar a idéa universal. — 155. Como o

152. Exposta a theoria ideologica que reputamos verdadeira, faremos agora applicação delia, a ver se pôde satisfa zer ao que se requer para a formação de certas idéas de or dem suprasensivel, sem ser preciso recorrer á inascibilidade das idéas. E se podermos consegui-lo teremos mais uma prova em favor de sua bondade e exactidão, pois que por boa e exacta devemos ter a theoria capaz de explicar satisfacto-riamente todos os phenomenos de seu dominio.

Porem antes de entrar no modo de formação das idéas em particular, exponhamos logo de um modo geral como por sua actividade forma o espirito idéas universaes, partindo de cousas limitadas e variaveis, cujo conhecimento nos podem dar os sentidos.

153. E indubitavel que existem em nosso espirito aquellas idéas; e que taes quaes são como seus caracteres de universalidade e necessidade, não podem ser nos dadas pe los sentidos; os quaes só attingem ao particular e contin gente; d'onde o dizer S. Agostinho fallando das mesmas idéas: «Digão-me, se podem, por onde entrarão, pois se percorro todas as portas de meu corpo, nenhuma encon tro que lhes possa ter dado ingresso: *Unde ad me intraverunt dicant si possunt. Nam per curro januas omnes carnis inese, nec invento, qua e carum ingressas sint. (Confess.* 1. 10, c. x.) » Ora, é certo que *immediatamente* não podem essas idéas originar-se dos sentidos, mas o podem *mediatamente,* e eis aqui como. Observando as cousas singulares e concretas, que nos cahem debaixo dos sentidos, vemos que umas têm caracteres communs e permanentes que a todos convem, e outros em que se differenção; por ex. vendo individualmente os homens, Pedro, Paulo, Francisco, etc, notamos que cada um delles tem como caracter commum sentir

e raciocinar, a sensibilidade ou a animalidade e a racionalidade, no que todos são semelhantes mas ao mesmo tempo tambem observamos terem outros caracteres variaveis, que os differenção, como a côr, tamanho, etc. Ora, se pela abstracção separarmos esses caracteres que os tornão differentes, ficará o que é commum e permanente em todos e cada um, isto é, ficará a essencia, que é universal, e abstracta; universal por convir á muitos, e abstracta por estar no espirito separada das condições individuaes e variaveis. Tal é o modo como *mediante* os sentidos póde o espirito formar uma idéa universal, e jamais a poderia formar, separando o que convem a todos os homens d'aquillo em que differem, se pelos sentidos não tivesse conhecido cada homem em particular.

154. Pelo exemplo que acabamos de dar parece que só por meio da *comparação* de varios indivíduos, buscando o que elles têm de commum, e apartando as differenças individuaes, podemos formar a idéa, e que por consequencia dos indivíduos singulares da natureza não é possível ter idéa universal. Mas na realidade não é assim. Como não podemos conhecer as essencias das cousas immediatamente, mas só por meio de suas propriedades ou pelos phenomenos derivados dessa essencia, ordinariamente partimos dessas propriedades para chegar a conhecer a dita essencia, cujo conhecimento constitue o conceito ou idéa, a qual como representativa da essencia é sempre universal, isto é, applicavel ou referivel a todos os indivíduos existentes ou possiveis que tenhão a mesma essencia. As essencias assim consideradas, é o que se chama universal reflexo, como veremos na seguinte lição.

Mas como por ser singular na natureza não deixa o individuo de ter a sua essencia, aliás não existiria, e o entendimento póde abstrahir essa essencia, e considera-la sem as determinações em que ella se acha em estado concreto, forma a idéa desse u*nico* individuo, e vê que muitos outros indivíduos são possíveis na natureza com aquella essencia. Assim formamos a idéa do sol, da lua, que não tôm semelhantes na natureza. Por esse modo a idéa de homem seria universal, ainda que na terra só existisse um só homem, e formando-a veriamos que não repugna á natureza humana

a existencia de muitos homens. O que acabamos de dizer é conforme a doutrina de S. Thomaz, o qual diz Universale fit non solum per abstractionem a pluribus individuis, sed etiam ab uno, ut patet manifeste in natura solis et lunae, qua? fiunt universales per hoc quod intelliguntur sitie prin-cipiis individuantibus. Si loquimur de universali, sub quo continentur plura individua vel species, est humanitas vel animalitas, dici potest, quod humanitas, quae est in quoli-bet, est universalis. Nam si per impossibile, unus homo tantum viveret adhue natura unius hominis posset fieri universalis ex eo, quod per intellectum consideraretur sine conditionibus individualibus. *(Perih.,* 1. X, e *S. th.,* I p., q. 13, a. 9.)

155. Vamos agora ver como o espirito forma a primeira de todas as ideas, aquella sem a qual toda a ordem intellectual e moral vacillaria a falta de uma base estavel -, fallamos da idea de Deos. Poderemos por nossos proprios recursos formar essa idéa ou ella será congenita em nosso espirito, como pretendia Descartes? Bastão o espectaculo da natureza physica de um lado, e de outro as faculdades naturaes de abstrahir e raciocinar, para podermos formar aquella idéa. Em outros termos, partindo das creaturas, as quaes refletem a imagem do Creador, formamos a idéa de Deos, bem que nessa idéa não conheçamos o que Deos é, pois a essencia divina não podemos absoluta mente conhecer. Vendo as cousas sensiveis conhecemos que Deos existe, e é causa de todas, já que todas tendo lido principio de alguma causa havião de receber o ser : *Nos cognosámus Deum,*diz S. Thomaz, *in via* per *simililudinem ejus in creaturis* resultantem. (I p., q. 56, a. 3.)

Uma vez conhecido que Deos existe, e é causa primeira de todas as cousas, como as perfeições existentes nos effeitos devem existir de modo eminente na causa primeira, procuramos pela abstracção separar as perfeições que vemos nas creaturas misturadas com imperfeições, e attribuímos aquellas sem estas a Deos. Por exemplo, vendo que os entes são substancias corporeas, mudaveis e temporaes, removemos da causa primeira a corporalidade, a mudabilidado e a temporalidade, c dizemos que Deos c substancia

immaterial, ineorporea, immudavel e eterna. Tomando por outro lado as perfeições das creaturas, as amplificamos o mais possivel, é assim as attribuimos a Deos. Por exemplo, observando que nos entes ha sabedoria, justiça e bondade, estendemos o mais possível essas perfeições, e então as affírmamos de Deos, dizendo que elle é infinitamente sabio, justo e bom. Em summa : Pelos effeitos conhecemos Deos, diz S. Thomaz, na qualidade de causa ou principio, e accrescentando as perfeições, e subtrahindo as imperfeições o conhecemos como infinitamente perfeito : *Deus cognoscitur a nobis in hac vita ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae etremotionis.*

156. Essa mesma doutrina é excellentemente exposta por S. Agostinho nestes termos : « Certamente só amas ao bem, pois se as creaturas merecem o teu amor, é porque são boas. Boa é a terra com a elevação de seus montes, a doce inclinação de suas collinas, e planície de seus valles; bons são os ferteis campos, deliciosos e tapizados de flores; boa a caza bem repartida, dando ampla entrada ao ar e á luz; bons os corpos, as plantas e os animaes; bom o ar moderado, sereno, puro e salubre; bom o alimento nutritivo, que mata a fome, restaura as forças e sustenta a vida, boa a saude sem soffrimentos, isenta de dôres que faz o sangue placidamente circular nas veias, levando o bem estar a todo o corpo; bom o rosto de traços regulares, doce e affavel, mensageiro de affabilidade; bom o espirito calmo, manso e amigo da paz; bom o homem justo, honesto e caridoso, bons os ministros do Altíssimo... Que mais direi? i*sto* é bom, *aquillo* é bom; tira este bem, e aquelle bem, e tiras *o bem em si,* verás a Deos, não como o bem de uma cousa boa, mas como o bem de tudo o que é bom, o bem absoluto, universal e infinito. *(De Trin.,* 1. 8, c. in.) Vedes portanto que do conhecimento sensitivo dos bens índividuaes, ou dos indivíduos bons, *mediante* a virtude abstractiva do entendimento, separando dos indivíduos o bem particular de cada um, formamos a idéa universal do bem ou do bom. Por isso é que o sabio reprehende os Impios que pelas cousas boas que se vêm, não poderão conhecer aquelle que é, nem considerando as suas obras, reconhecerão quem

era o Artífice : *De his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex* *(Sap.,* c. XIII.)
De tudo isto resulta, que é partindo das cousas visíveis, isto é, dos objectos materiaes, que formamos idéa de Deos e o conhecemos. E porque para formar essa idéa bastão os sentidos e a luz do entendimento, communs a todo o homem, são verdadeiramente indesculpaveis os atheos theo-ricos, se os ha. A estes apertava S. Agostinho com o seguinte peremptorio argumento, fundado no principio que temos exposto : « Vinde cá, homens desarrazoados, dizei-rae por onde chego a saber que tendes vida, posto não veja eu a alma princípio de vossa vida? Haveis necessariamente de responder-me: é porque fallo, ando e exercito outras funcções. Pois então, estultos, se pelas funcções de vosso corpo conheço serdes ente vivo, como é que pelos actos das creaturas não podeis conhecer o Creador? *(In Psalm.* 75.) 157. Não podia Descartes comprehender como de entes finitos podesse nascer a idéa do Ente infinito, pelo que dizia ser esta idéa *innata.* Mas esta idéa innata do Ente infinito, é finita ou infinita ? Infinita não póde ser, pois o mesmo Descartes diz ser ella *impressa* em nosso espirito; e repugna que uma cousa infinita esteja impressa ou gravada em ou-* tra finita, qual é o espirito do homem. Logo se aquella idéa fosse innata seria finita. Mas neste caso, desapparece a razão de ser ella innata; por quanto póde muito bem uma idéa finita proceder de entes tambem finitos. Se porém a dita idéa é finita, devera o philosopho ter explicado, como de uma idéa finita, ainda que innata fosse, podemos chegar ao conhecimento de Deos infinito; pois em verdade o finito não dista menos do infinito, que o corpo do espirito; e se pela idéa dos corpos não póde o entendimento formar a de Deos, lambem pela idéa finita, muito embora innata, não poderá conhecer a Deos.

158. Outra razão tinha Descartes para crer que a idéa de Deos era innata, e vinha a ser a sua constancia e universalidade. « Como uma idéa tão constante e universal ha de ser effeito do espirito do homem, que continuamente varia? » Certo que se a idéa de Deos fosse puro effeito do arbi-

trio humano, não seria constante e universal; mas sendo producto da luz natural do entendimento, ha de ser por isto mesmo invariavel, como é aquella luz. Onde quer que exista um entendimento que raciocine, e olhos que vejão as creaturas, faculdades naturaes do homem, ha de haver a idéa de Deos; já que é evidente que se existem creaturas, existe uma causa primeira. Por onde diz exactamente S. Thomaz, que só a luz da razão é innata e natural ao homem, e não a idéa de Deos, effeito dessa luz : *Cognitio existentise Dei dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus natura" liter insertum est aliquid* (luz da razão), *unde potestpervenire ad cognoscendum Deum. (De Veritate,* q. 10, a. 12, ad 1.) Por esta razão o conhecimento de Deos se acha em todos os homens de modo natural e espontaneo, independentemente de qualquer instrucção philosophica. Deos lançou na natureza racional sementes naturaes, mediante as quaes o podemos natural e facilmente conhecer. É neste sentido, como observa o citado Doutor, que o conhecimento de Deos se chama *innato: Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per* principia *nobis innata de facile percipere possumus Deum esse.* (Opusc. 70, sup. Boeth. *de Trinit.)*

159. Depois da idéa de Deos nenhuma é tão essencial á ordem intellectual como a do ente em geral; pois cousa alguma póde ser entendida se não é, de sorte que é pelo ser e no ser em geral que as cousas são intelligiveis. E como entenderiamos o que não é ? O nada não pode ser entendido nem delle haver idéa. *Primum quod cadit in conceptione intellectus est ens,* diz S. Thomaz, *sine quo nihil potest apprehendi ab intelleetu.* Ora, poderemos tambem pela observação externa, e com o auxilio da faculdade abstractiva formar essa idéa? Formar a idéa do ente é considera-lo abstrahido das condições materiaes que possue este, e aquelle ente na ordem real. Mas os sentidos conhecem o concreto real, a phantasia reproduz a sua imagem; e uma vez percebido e reproduzido este objecto, applica-se a alma pelo entendimento á aquella imagem, e d'ahi tira o seu objecto proprio, a essencia das cousas materiaes, a qual é o ser de cada uma dessas cousas. Eis aqui a idéa do ser em geral abstrahida deste e d'aquelle ser.

O philosopho italiano Rosmini admitte uma só idéa innata, e vem a ser a do ente; mas segundo elle essa idéa só nos dá a noção da simples possibilidade das cousas, e por isto não contem o ser real, mas o *ideal,* que é como a *fórma* da intelligencia. Com razão é essa theoria accusada de idealismo, de ter em conclusão logica a negação de toda realidade objectiva. Com effeito, ou este ente ideal, termo da intuição mental, existe fóra do espirito, ou é uma mera fórma subjectiva, se existe, já não é simplesmente possível ou ideal, como pretende Rosmini; se é uma simples fórma subjectiva do espirito, então toda sciencia perde o seu fundamento objectivo, e torna-se simples ente de razão.

160. A idéa de substancia tambem tem sido motivo de grande contenda entre os philosophos, querendo uns como Reid e Kant que ella procede exclusivamente da actividade do espirito, e outros, como Descartes e os partidarios das idéas congenitas, que ella é innata. Os ontologistas pretendem que o espirito a adquire contemplando Deos ; emfim os sensualistas que, como Locke, fazem consistir a sensação na cega modificação do sujeito sentiente, negarão a idéa de substancia, vindo esta a não ser outra cousa para elles que um complexo de qualidades ligadas por um laço comraum. Nós que sabemos poderem os sentidos perceber o concreto externo subsistente, isto è, os corpos, cremos que partindo d'ahi, e auxiliado pela faculdade abstractiva, póde o espirito formar por si a dita idéa de substancia.

161. Para adquirirmos pela abstracção uma idéa basta : 1.º que esteja presente ao espirito o concreto sobre que se ha de operar a abstracção; 2.ª que o espirito tenha o poder de separar a essencia desse concreto. Ora, por um lado é facto que o concreto real se apresenta ao espirito pela sensação que o percebe, e pela imaginação que o representa; e por outro a alma sendo dotada da faculdade abstractiva póde perceber a essencia das cousas, e por conseguinte a existencia destas. Mas a idéa de existencia implica a de subsistencia, pois se a causa *existe,* é porque *subsiste; e* a idéa de existencia nos diz que subsiste a essencia do concreto sentido, posto nada nos diga dos caracteres individuaes do mesmo. D'onde resulta que essa idéa é abstracta, e como

tal susceptível de por meio delia poder o espirito conhecer que o concreto goza de substancia; ou que, em outros termos, é substancia.

Formando assim a idéa de substancia nesse mesmo acto forma o espirito a idéa de *accidente;* pois a toda idéa é natu ral suscitar no espirito a de seu opposto, de sorte que quando percebemos o ser, é impossível que não vejamos immediatamente sua repugnancia como nada, que não é senão a ne gação do ser; do mesmo modo que quando percebemos o homem como animal racional, immediatamente pensamos no animal irracional. Assim tambem concebendo a idéa de substancia, ou de ser que subsiste, concebemos logo o ser que não subsiste, isto é, o accidente.

De posse dessas duas idéas, o espirilo por sua natural faculdade de comparar, procura a relação dellas, e vé que a substancia é *sujeito dos* accidentes; pois contendo-se na idéa de substancia a do ser que subsiste, e na do accidente a do ser que não subsiste, é claro que o que não subsiste por si, só póde existir em alguma cousa que subsista, isto é, na substancia. Com esses dous elementos póde já o espirito por si proferir este juizo: não ha accidente sem substancia-expressão do principio chamado de substancialidade.

162. Quanto á idéa de causa tambem disputão os philosophos sobre a sua origem. Para Kantella é uma fórma *a priori* do espirito, em virtude da qual cada effeito é attribuido a sua causa. Mas como fórma *a priori* como lei subjectiva do espirito, não nos póde dar noção do objecto, ou do que está fóra do espirito; e por isto para esse philosopho nem o principio de causalidade, nem nenhuma das idéas que o compõe pôde mostrar-nos a realidade de uma causa.

Esse resultado idéalistico levou o philosopho francez Maine de Biran a excogitar uma theoria em que se desse base experimental á idéa de causa; e disse que essa idéa provinha do sentimento que temos do esforço muscular produzido pela vontade. A nossa alma querendo mover os musculos do corpo, e sentindo que estes se movem, a consciencia diz nos que esse movimento não é só um facto sub-

sequente ao esforço, mas produzido por elle; e d'ahi inferimos que o mesmo movimento é um effeito Me que o esforço é causa. Mas como se nos esforçamos, é porque queremos, depois de considerarmos o esforço como causa de que o movimento é effeito, podemos tê-lo como effeito de que a vontade é causa; d'onde se segue, que a origem real da idéa de causa está na consciencia que temos de nossos actos voluntarios.

Não agradou esta theoria a Cousin,. que explica a formação da idéa de causa recorrendo ao principio de causalidade, o qual sendo universal e necessario pertence á *razão impessoal;* e acaba dizendo que aquella idéa nos vem da consciencia, a qual testifica, sermos causa de nossos actos intellectuaes e livres.

163. Mais solida e assisada é para nós a doctrina de Gallupi, e outros philosophos italianos, os quaes se fundão na experiencia externa e interna para declararem a formação da idéa de causa. No facto da sensação nossa alma tem consciencia de ser passiva, pois sente que aquelle facto provem da acção do objecto sensível no orgão sensorio. Ora, a passividade ou a paixão suppõe a actividade ou a acção, como o passivo suppõe o activo logo a sensação implica uma relação entre o passivo e o activo, relação identica á que existe entre causa e effeito; pois o ser do passivo depende do ser do activo distinguindo-se delle. Póde portanto o entendimento operando sobre o facto da sensação conhece-lo como um effeito, e perceber a relação existente entre elle e a causa que lhe dá o ser. D'onde dizer exactamente S. Thomaz, que o objecto relativamente á operação da faculdade passiva, é como seu principio ou causa motora : *Objectum compara-tur ad actum potentiae passiva?, sicut principium et causa mo-vens.* (1 p., q, 77, a. 5.) Eis aqui como partindo da experiencia externa podemos formar a idéa de causa.

A mesma cousa declara a experiencia interna. Esta testiíca-nos não só os nossos actos de entender e de querer senão tambem que nossa alma é principio delles; pois, como bem adverte S. Thomaz, quem se interroga a si proprio, sabe que é quem entende : *Experitur enim unusquisque se ipsum esse, qui intelligit.* (I p., q. 75, a. 1.) Reflectindo pelo

entendimento nesse facto, a alma póde perceber a relação existente entre seus actos intellectivos e volitivos e ella mesma, e desde logo conhecer-se como agente e principio dos mesmos. Ora, nesse conhecimento já está implícita a idéa de causa, pois esta idéa é a de ura agente que póde dar a existencia a um ser, como a de effeito é à de uma cousa - que existe por virtude de um agente. Comparando esses dous termos póde já o entendimento proferir esse juizo: todo effeito tem uma causa, — expressão do principio de causalidade.

164. Vamos agora ver se pelo mesmo processo podemos explicar a origem da fecundíssima idéa de finito e infinito. Chama-se finito ao que tem limite ou termo, além do qual nada mais existe pertencente ao objecto limitado. Infinito é o que carece de limites. (Ont.) A idéa de finito suppõe a de ente, pois não se limita ao que não e; portanto naquella idéa temos dous elementos, o ente e a negação de outro ente. Esta idéa é incompletamente *negativa,* porque assim se chama a idéa que exprime carencia de *alguma* cousa, e o finito implica a idéa de ente ao qual falta alguma cousa. Pelo contrario a idéa de infinito, parecendo negativa, por equivaler a não finito, é real e completamente *positiva;* por quanto o infinito é o ser com negação de todo limite, e como o limite já é negação, negando essa negação temos em resultado uma affirmação. Se vos digo não choveo, e negais esta verdade, negaes minha negação, isto é, affirmaes; pois negar a proposição — não choveo — é affirmar que choveo. (Balmés, *Philosophia fundamental,* 1. VIII, a. 4.)

165. Malebranche, e outros cartesianos, inferem a idéa do finito da do infinito que suppõe innata. E certo porém que ella póde ser adquirida por abstracção do entendimento, operando este sobre os dados da experiencia interna e externa. A experiencia interna mostra-nos o espirito podendo adquirir perfeições que não tinha, como quando da ignorancia passamos ao saber. Comparando pois aquelles dous estados de ignorancia e saber, o entendimento percebe lhes a differença, e vê que quando sabe possue uma cousa que não tinha; isto é, que é finito, pois finito é o ente que carece de alguma cousa. Tambem pela experiencia externa

conhecemos os seres limitados; vemos que o bruto sente, mas não entende, isto é, que elle e, mas é limitado, porque não entende e o ser privado de uma qualidade, é ser finito. Assim formamos a idéa do finito.

E a do infinito como a adquiriremos? Muitos têm negado a existencia desta idéa em nosso espirito; mas não têm razão, pois quem a nega, ou sabe o que nega, ou não sabe; se sabe tem a idéa, se não sabe ignora o que nega. Eis aqui como podemos adquirir essa idéa. Conhecendo a alma e o mundo conhecemos o finito; o conhecimento do finito nos dá o do contingente, e por ahi, mediante o principio racional de causalidade, ascende o espirito á noção de causa primeira, isto é de uma causa que não é effeito de nenhuma, e que é de si. Esta causa é Deos, a quem por nossos proprios recursos só podemos conhecer sob a razão de causa primeira. De posse da idéa de causa primeira, para sabermos se é limitada ou não, isto é, se é finita ou infinita, raciocinamos assim : se o ser da causa primaria fosse limitado, a limitação proviria ou de si mesma, ou de outra causa superior ; de si é impossível, porque todo ser tende sempre a ser, e o limite é privação de ser; de uma causa superior tambem é impossível; porque a causa absolutamente primeira não póde ter outra que lhe seja superior, alias não seria primeira. Chegado a este ponto temos adquirido a noção do ser infinito, pois assim chamamos ao ser do qual negamos todo limite.

166. Para completar o estado das idéas só resta fallar de certas denominações quê ás mesmas dão os philosophos. As idéas sendo semelhanças ou representações mentaes dos objectos, podem ser consideradas já em relação aos *objectos* que representão, e já relativamente ao *entendimento.* Sob esse duplo ponto de vista dividem-se as idéas em varias especies, e dão-se lhe differentes denominações. Consideradas quanto ao objecto dividem-se em *abstractas* e *concretas, simples* e *compostas, completas* e *incompletas.* Idéa concreta é aquella que representa uma fórma conjunctamente com o sujeito em que existe, como a de *sabio* a qual significa sabedoria do sujeito em quem esta reside; se representa só a fórma sem o sujeito, diz-se abstracta, como a de *sabedoria* sim-

pies é a idéa que representa uma cousa indivisível, ou que só tem uma essencia, como a de *homem;* composta ou complexa a que representa mais de uma essencia, como a de *homem branco.* Completa ou adequada é a que representa todo o seu objecto; incompleta ou inadequada é a que representa a parte componente de um todo.

Relativamente ao entendimento as idéas são *claras* e *obscuras, distinctas* e *confusas, abstractivas* e *intuitivas.* Chamase clara a idéa que nos dá logo a conhecer o objecto que representa, como a de movimento e de numero o obscura a que não representa a cousa de modo que o espirito immediatamente a conheça, como é a da virtude das cousas naturaes, por ex. a da qualidade purgativa do rhuibarbo. Distincta é a idéa que representa tudo o que formalmente está contido em seu objecto, como a de triangulo, que o representa como constando de tres linhas e tres angulos; no caso contrario a idéa é confusa, como a de figura em geral. Póde a idéa ser clara sem ser distincta. Vendo de longe um objecto percebemos que é um corpo, temos delle idéa clara, antes de *distinguirmos* qual elle seja. Uma idéa dessa ordem é certamente clara pois mostra com evidencia o objecto; mas não é distincta. Se a idéa póde ser clara sem ser distincta, assim não é no caso contrario; pois toda idéa distincta representando o que formalmente está contido no objecto, ha de ser tambem clara, alias o não representaria, e neste caso seria confusa, e então não representaria a cousa de modo que a tornasse immediatamente conhecida. Quando a idéa representa o objecto com sua presença e existencia real e physica é intuitiva, *illud proprie videtur,* diz S. Thomaz, *quod habet esse extra videnlem;* se o representa destituído dessa existencia é abstractiva. A idéa que temos de Deos nesta vida é abstractiva, pois só o vemos *per speculum in asnigmate* será porem intuitiva na patria celestial onde *videbimus eum sicuti est.*

LIÇÃO XLI

DA EXISTENCIA E NATUREZA DOS UNIVETISAES.

SUMMARIO. — **167.** Existencia dos conceitos universaes; se lhes correspondem objectos reaes, ou se são elles mesmos que se objeclivSo. — 168**.** Opiniões dos antigos philosophos, epicuristas, platónicos, aristotelicos e estoicos. — **169.** A mesma questão surge nos tempos modernos; no sensualismo de locke e Condillac, no idealismo de Descartes, na visão de Malebranche c no formalismo de Kant. — **170.** As tres principaes formas da doutrina dos universaes; o realismo. — 171. Porque é falso. — 172. O nominalismo. — **173.** Porque E Falso. — 174. 0 conceptualismo. — **175.** Porque é falso. — **176.** 0 que *6* o universal, e de quantas especies seja. —177**.** Verdadeira doutrina sobre a natureza **dos** universaes. — **178.** Conclusão.

167. Como o problema da origem das ideas é em substancia o mesmo que o da origem dos primeiros conceitos abstractos e universaes, devemos agora fallar da universalidade das idéas, que é como um complemento d'aquelle problema.

Nenhum homem, que lenha consciencia de seus actos intellectuaes, póde duvidar da existencia de conceitos universaes em seu espirito. E sem embargo é certo que na ordem real só existem indivíduos concretos. Como pois, o espirito transpondo os limites particulares a todos os seres concretos, sobe á serena região dos conceitos universaes onde todos aquelles seres particulares se assemelhão? Na natureza não vemos senão homens individualisados e concretos, Pedro, Paulo e Francisco, e não obstante temos a idéa geral de homem, de humanidade ou especie humana, onde desapparecem os caracteres individuaes, para contemplarmos a natureza humana em si, na qual todos os indivíduos humanos se identificão e tornão-se communs. Como reperguntamos, na natureza sendo tudo individual e particular chega o espirito a aquelle conceito? A resposta a esta questão já ficou dada (140 e seg.). Agora pois convem indagar qual a natureza desses conceitos. Esses conceitos ou idéas universaes têm um objecto real distincto e independente

de nosso espirito, ou são as mesmas idéas que se objectivão? Dessas simples palavras já podeis deprehender qual a importancia da questão da natureza dos universaes na ordem intellectual, e porque desde a origem da philosophia é ella discutida pelos philosophos.

168. Os epicuristas não admittindo outra ordem de conhecimentos que os adquiridos pelos sentidos, negavão os universaes, visto que os sentidos só podem obrar sobre os concretos individuaes. Os platonicos, mais graves e sisudos que aquelles sensualistas, admittião além das cousas individuaes que conhecemos pelos sentidos, archetypos de cada genero e especie, que percebemos por intuição intellectual, archetypos eternos e immudaveis em si e nas representações de nosso espirito. Platão não reconhecia nas idéas outra realidade que aquella que cilas tem na razão divina, como interpretão uns, ou a que têm em si mesmas como subsistentes que suo em si e fóra da razão divina e das cousas, segundo entendem outros. Esse realismo de Platão foi combatido por Aristoteles, na opinião do qual as idéas têm seu fundamento e objecto nas cousas, mas de modo diverso do que tem no espirito pela idéa. Os estoicos tinhão uma theoria muito semelhante ao nominalismo da meia idade. Dizião que o universal só existe nas representações e nas palavras, mas não nas cousas ; que só o particular possue uma realidade propriamente dita, e que ao universal só se póde conceder uma realidade relativa dependente de nosso pensamento. Essa discussão passou dos Gregos aos Arabes, e destes aos philosophos da meia idade, onde surgio com os famosos nomes de *nominalismo, realismo* e *conceptualismo.*

469. Em nossos tempos a controversia de que tratamos tem sido reputada ociosa ou pouco util á sciencia ; e d'ahi o silencio que a seu respeito guardão os modernos compendios de philosophia. Mas não pode o dito silencio aniquilar a questão, nem diminuir-lhe o valor; ella é capital em philosophia, e com este ou aquelle nome, sob esta ou aquella fórma ha de sempre existir.

O sensualismo de Locke e Condillac reproduzio a doutrina dos nominalistas, tirando aos universaes toda a existencia

real ou ideal, e concebendo os como simples collecções de indivíduos. Os cartesianos, com as suas idéas innatas renovarão o conceplualismo, dando aos universaes uma existencia puramente subjectiva sem fundamento na ordem real. Malebranche com a sua theoria da visão em Deos se approximou do platonismo. 0 empirismo dos escocezes concorda com o nominalismo, que só reconhece universalidade nas palavras successivamente applicadas para designar muitos individuos particulares. O formalismo de Kant, e o idealismo de Fichte, filhos do cartesianismo,reputão as idéas universaes simples productos das fórmas intrinsecas da razão, ou puras creacões da actividade livre do pensamento ; com o que ficão os conhecimentos humanos sem objectividade e reduzidos a simples phenomenos ou appa-rencias subjectivas. Estaes portanto vendo que a questão dos universaes é, como dissemos, capital na philosophia, e que apparece sempre na sciencia seja qual fôr a fórma que lhe dêm. Se assim é, cumpre estudar a natureza dos universaes. Mas antes vejamos em que consiste o *realismo, o nominalismo* e *conceplualismo,* que são as tres fórmas sob que mais claramente se desenha' a doutrina dos universaes.

170. O realismo, cujo principal autor foi Guilherme de Champeaux, sustentava que os universaes erão realidades existentes fóra do espirito nos individuos da ordem natural. « O objecto entendido, dizião os realistas, tem o mesmo modo de ser na ordem ideal e na ordem real: ora na ordem ideal tem Um ser universal, porque o espirito considera a essencia separada dos caracteres individuaes, como referi-vel a todos os individuos comprehendidos nella : logo universal é tambem a mesma essencia como existe nos individuos. »

171. Mas, se universal existisse na realidade, *in actu,* fóra do espirito e nos individuos, só se referiria á essencia; pois o individuo, como tal, é singular e distincto de todos os mais; ora a essencia tal qual existe nos individuos não é universal na realidade, por quanto na ordem real todo individuo tem um ser particular identificado com a sua propria individualidade, sendo assim que em mim não são

duas cousas diversas o meu ser de vivente e minha vida individual, ou o meu ser de homem e minha humanidade singular. Mas o universal é opposto ao individual: logo se o universal existisse com real subsistencia nos indivíduos, seria universal e singular ao mesmo (empo; o que é ab surdo. Do modo como a essencia existe nos indivíduos não é universal, aliás a especie seria o individuo, e o individuo a especie, e desde logo uma vez creado ou aniquilado um individuo, ficaria creada ou aniquilada toda a sua especie; o que repugna evidentemente. E contra semelhante absurdo protesta o modo commum de fallar, pois se podemos dizer : *Pedro* è *homem,* a ninguem nunca lembrou dizer : *Pedro* é *a humanidade,* ou a especie humana. A ultima consequencia do realismo é o pantheismo.

472. O nominalismo, cujo autor foi Roscelino, raciocinava assim : « O objecto entendido tem o mesmo modo de ser na ordem real e na ideal; ora na ordem real elle é individual e concreto : logo assim é tambem na ordem ideal. Não ha por consequencia conceitos universaes, e a unica cousa que ha de universal é a palavra; quanto ao conceito que lhe corresponde é simplesmente collectivo de muitos indivíduos. Por exemplo : A palavra *homem* não corresponde á idéa universal de humanidade, mas sómente as idéas particulares de Pedro, João, etc Por tanto os universaes são puros nomes f*latus vocis.* »

173. Mas se só a palavra é universal, e não a idéa correspondente, não é a palavra destinada a exprimir a idéa, e nem póde ser em si só universal. Podemos, com effeito, considerar a palavra em si, ou como expressão do pensamento ; em si não é mais do que um termo particular : logo só lhe podemos chamar universal como expressiva do pensamento. Mas se é expressiva do pensamento, e só como tal significa alguma cousa, claro é que se é universal, universal ha de tambem ser o pensamento; de sorte que uma palavra universal sem conceito universal correspondente é absurdo. Logo o nominalismo é falso. A ultima consequencia dessa theoria é a ruina das sciencias, que todas versão sobre cousas universaes, e não sobre palavras.

174. Abaelardo, autor do conceptualismo, discorria assim : « Segundo os nominalistas só a palavra é universal; mas a palavra é expressão do pensamento, e por conse guinte não póde ser universal se o não é o conceito que ex pressa. Por tanto os universaes são *meros conceitos,* que o espirito forma comparando os indivíduos e pensando no caracter commum que convem a lodos.

175. Mas para perceber a semelhança entre cousas distinctas, como são os indivíduos, é preciso compara-los com uma fórma abstracta já antes conhecida, para ver se podem convir com esta; ora para isto deve o espirito já possuir o conceito dessa forma : logo o conceptualismo começa suppondo que a idéa é universal, sem nada dizer sobre a natureza desta. Se nem o conceptualismo, nem o nominalismo, nem o realismo explicão a natureza do universal, concluiremos contra a evidente existencia do mesmo universal no espirito? Não, o universal existe, e o realismo exactamente entendido explica a sua natureza.

176. Tem o nosso espirito duas maneiras de operar; uma por intuição *directa,* outra por intuição *reflexa.* Ver por intuição é propriamente olhar para o que se tem cm vista, face em face, e em rigor cabe ao sentido da vista; mas por metaphora, fundada em analogia, intuição tambem se applica aosactos do entendimento. Este depois de ter percebido ou visto o seu objecto por acto directo, e espontaneo, póde reflexivamente voltar-se sobre esse acto directo, e como o que percebe directa e espontaneamente é o intelligivel, que é universal, é a essencia abstracta, podemos dizer que lhe é possível, por influencia da vontade, reflectir sobre aquelle universal, e compara-lo com os objectos aos quaes se referem. Ao resultado do primeiro acto chama-se universal directo, metaphysico ou ontologico, ao do segundo universal reflexo, ou logico. 0 universal directo é a essencia abstrahida dos indivíduos, considerada somente em si, de um modo *absoluto,* por percepção directa de nosso espirito, universal reflexo é aquella mesma essencia já abstrahida pelo entendimento, considerada porém como fórma commum *relativa,* e applicavel aos indivíduos a que se estende. Por exemplo, o espirito concebendo a

cousas singulares em sua *existencia* propria e concreta. Por isto é que podendo vós dizer *eu sou homem; eu sou um vivente;* não podeis dizer *eu sou a especie humana, eu sou o genero* de vivente, porque seria isto identificar-vos com o universal que não existe fóra do espirito. A opinião segundo a qual o universal existe realmente fóra do espirito, foi sustentada pelos realistas da meia idade, os quaes conseguintemente cahirão no erro de uma substancia unica, sómente distincta e variada por seus accidentes. Tal é tambem o erro dos pantheistas transcendentes, os quaes dando realidade a puras abstracções, reduzem as cousas existentes a serem sómente manifestações de um ser indeterminado que percebem por acto de abstracção.

Quanto porém ao universal *directo* que exprime a essencia percebida de modo absoluto, e não relativo, póde elle ser considerado em si, ou em quanto é a propria cousa percebida, como por exemplo a essencia de homem, de animal, de vivente, etc, e quanto abstracção que o espirito faz percebendo a cousa sem as suas determinações concretas. E evidente que sob o primeiro aspecto o universal confunde-se com o proprio ser das cousas existentes, e portanto tem um fundamento real; ao passo que sob o segundo elle vem do espirito, que pela abstracção o separou dos caracteres individuaes com os quaes constitue a existencia concreta. Em outros termos, o universal directo tem uma existencia real quanto a cousa que percebemos, mas não quanto ao modo como a percebemos. Que a essencia encarada sob o primeiro aspecto nem é uma fórma do espirito, nem um intelligivel subsistente e percebido pela reflexão no acto cognitivo, mas o mesmo ser da cousa percebida directamemte pelo espirito, o mostra claramente o habito que temos de lhe attribuir os mesmos predicados que convem ás proprias cousas. Por exemplo, concebendo o intelligivel ou o universal *homem,* tomando depois qualquer individuo, seja Pedro, posso attribuir a este aquelle universal dizendo : *Pedro é homem.* Proposição que seria falsa se o universal *homem* não implicasse o mesmo ser que está em Pedro como bem o mostra a copulativa é, a qual nas proposições exprime a identidade dos termos. E

tanto isto é verdade que onde não ha essa identidade, mas simples semelhança não nos podemos servir da dita copulativa , mas de outra palavra que exprime a identidade indirectamente. Se, v. g. tratassemos de uma estatua representativa de Pedro, e quizessemos fallar com exactidão, não haviamos de dizer : *esta estatua é Pedro,* ou não é Pedro, pois a representação não se identifica com o objecto representado ; mas diríamos : *esta estatua é a representação de Pedro;* porque aqui ha identificação entre o sujeito *estatua* e o attributo *representação de Pedro.*

178. Do que fica dito é evidente que quando perguntão se o universal existe no entendimento, ou se nos objectos exteriores, é preciso distinguir, para responder com exactidão. Se se falla do universal reflexo é claro que elle se acha real e formalmente no entendimento, e originaria e virtualmente nos objectos exteriores; mas se se trata do universal directo podemos responder que elle existe nos objectos exteriores quanto ao elemento objectivo, mas não quanto ao elemento subjectivo, isto é, quanto a cousa que o espirito percebe, mas não quanto á maneira porque elle a percebe.

0 universal reflexo se divide segundo os escholasticos em cinco *predicamentos;* assim chamados porque exprimem os modos como uma noção geral póde ser attribuida ou predicada aos indivíduos. Esses predicamentos, já estudados na logica, são : o genero, a differença, a especie, a propriedade e o accidente.

LIÇÃO XLII

DA VONTADE E DA FORÇA MOTRIZ.

Summario — 170. Todo ente tem appetite, tendencia ou faculdade expansiva; de quantas especies é essa faculdade. —180. 0 que é a vontade. —181 Objecto da vontade. — 182. Universal domínio da vontade sobre as outras faculdades. —183. Relações da vontade com o entendimento. — 184. Como a vontade é faculdade reflexiva. — 185. A vontade como natureza activa e espontanea é necessaria, como actividade reflectida é livre. — 186. Razão

dessa differença. — 187. Elementos constitutivos do acto voluntario e livre. —188. A força motriz complementar dos actos da vontade; sua definição. —189. Prova-se a sua existencia contra Descartes e Malebranche. — 190. Essa força é faculdade anímica organica.

179. Todo ente é dirigido para um fim; logo deve possuir por exigencia intrinseca de sua constituição uma tendencia para esse fim. A razão disso é porque nenhum ser pôde ser indifferente a aquillo para que é feito, e todo ser é feito para seu proprio fim : Por consequencia em todo ser, em toda faculdade existe uma propensão natural, uma tendencia innata que em sentido metaphorico se chama a*ppetite natural.* Nos seres dotados de conhecimento havemos pois de reconhecer uma faculdade vital, que os leve para o bem que conhecem, e realise a posse desse bem, que já de algum modo possuem pelo conhecimento. Quando, por ex., conhecemos a saude, esse conhecimento não satisfaz completamente a nossa natureza; desejamos obte-la e conserva-la. Essa tendencia, consequencia natural do conhecimento, chama-se *appetite elicito.;* e è exclusivo aos seres dotados de conhecimento. *Ex cognitione appetitus elicitus necessario consequitur.* Mas como o effeito ha de ser proporcional á causa, a diversidade de conhecimento indica diversidade de appetite. Isto posto, nos seres sensitivos, que só conhecem o material e o sensivel, o appetite não excede os limites da sensibilidade, é inherente ao corpo, e por isto chama-se *appetite sensitivo,* que se divide em *concupiscivel,* e *irascivel,* conforme se refere ao bem considerado simplesmente como tal, ou ao bem cuja posse é cercada de embaraços.

No sujeito puramente intelleclivo o appetite elicito é faculdade inorganica, reside só no espirito, e sómente para os objectos espirituaes, como succede nos anjos. Em nós porém, que somos *animaes racionaes,* ou seres constituídos de animalidade e intelligencia, ternos aquelles dous appetites o *sensitivo* e o *intelleclivo;* o primeiro deriva da animalidade, o segundo da difierença especifica; um segue a percepção sensivel, o outro a percepção intellectiva; aquelle nos conduz para os bens materiaes e transitorios, este nos leva para os bens espirituaes e eternos. 0 appetite intellec-

tivo ou racional é propriamente chamado *vontade; voluntas nominal rationalem appétitum.* E delle que exclusivamente tratamos.

180. Ao entendimento, cuja natureza, e principaes operações temos até aqui estudado, corresponde portanto n'alma humana outra faculdade a que chamamos *vontade,* a qual junta ao entendimento constituem as duas únicas faculdades intellectivas radicaes de nosso espirito. A vontade acompanha o entendimento tão inseparavelmente que onde virmos este, ahi encontraremos aquella. Se temos vontade, é porque somos dotados de entendimento, cuja nobreza e dignidade é como a razão sufficiente da nobreza e dignidade da vontade. Em virtude dessa natural dependencia não pôde a vontade querer senão o que o entendimento conhece e lhe propõe como bom; d'onde o vulgar axioma : *Nihil volitum quin praecognitum.* D'aqui deprehendemos a definição da vontade, e dizemos que é *aquella faculdade que tem a alma humana de appetecer o bem conhecido pelo entendimento.*

181. Geralmente fatiando chama-se *bem* a tudo o que é complemento e termo de uma faculdade. Em verdade não é possivel que uma faculdade tenha por termo o nada; pois se vos digo : tenho a faculdade logo me perguntais : de que, e se nos responde de nada, com razão me podeis dizer que não lenho tal faculdade, porque ter uma faculdade que não póde fazer cousa alguma, que não tenha um termo e objecto é contradictorio. Portanto toda faculdade ha de ter por termo o ser, e nunca o nada. E porque o ser é o bem, já que o mal não tem entidade, pois é a simples privação do bem, segue-se que toda a faculdade tem por termo o bem. D'aqui deprehendemos com S. Thomaz, que o bem, como tal, não póde ser termo do qual *a quo* a faculdade fuja, mas é sempre termo *ad quem* a faculdade tende; e semelhantemente não ha faculdade que tenda para o mal, como mal, de sorte que o mal só póde ser termo *a quo,* e jamais *ad quem : Bonum in quantum bonum, non potest esse terminns ut a quo sed solum ut ad quem. Similiter nihil appetit malum, in quantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum, et propter hoc malum non habet rationem termini ad*

quem, sed solum termini a quo. (8. theol., 1[a] 2, q. 23, a. 2.) Sendo o bem o termo natural da faculdade, segue-se que o bem é como o seu fim, pois o fim de uma faculdade não é outra cousa senão aquillo em que ella acha o seu natural complemento, e já vimos que esse complemento era o bem da faculdade, bem ou fim que lhe foi proposto pelo Credor.

Mas dos innuneraveis entes que constituem o universo, uns buscão o seu fim ou objecto natural sem o conhecer de modo algum, e só por mera predeterminação de seu Autor; deste numero são os seres inorganicos e os vegetaes. Outros, como os irracionaes, conhecem os objectos que buscão, mas não a relação de conveniencia entre os mesmos objectos e sua propria natureza; e porque lhes falta esse conhecimento dizemos que obrão *para um fim,* mas não *com um fim.* Finalmente alguns, os racionaes, não só conhecem materialmente o fim, como os brutos, mas tambem percebem a relação de conveniencia entre o fim e a sua natureza. *Bruta duci in finem, homo contra in finem se ducere.*

Como o homem goza não só dos sentidos para conhecer os objectos materiaes, mas tambem do entendimento, pelo qual conhece o universal e o espiritual, e porque como dissemos a vontade é inclinação consequente do entendimento, segue-se que o objecto delia ha de ter a mesma extensão que o do entendimento. Sendo portanto universal o objecto do entendimento, universal tambem é o da vontade. 0 bem universal, ou em outros termos o ente em quanto bom, *ens sub ratione boni,* é o objecto proprio da vontade, como o do entendimento é o verdadeiro, ou é o ente *sub ratione veri.*

182. Da universalidade de seu objecto provem o universal domínio que a vontade exerce sobre as outras faculdades. Com efíeito, o objecto de toda faculdade constituo o seu bem proprio, sendo assim que o bem da imaginação são as imagens que ella reproduz e combina, o da vista as bellezas physicas e naturaes, o da intelligencia as verdades que a illuninão. Porém tudo isto são bens particulares, e relativos a cada faculdade, ao passo que o bem da vontade

é o bem universal e absoluto, pelo que comprehende aquelles outros bens. Quando a alma por meio da vontade appetece o bem universal, póde tambem desejar os bens particulares de cada faculdade, aos quaes não attingiria se não podesse mover as faculdades respectivas. 0 proprio entendimento que é quem offerece á vontade o objecto que esta deve querer, está sujeito ao imperio da vontade, pois a verdade, objecto do entendimento, ê um dos muitos bens contidos no bem universal, e como tal póde tambem ser querido pela vontade; e como a alma não poderia, alcançar o bem da verdade sem o ministerio do entendimento, por isto pôde a vontade mandar a este que entenda.

183. D'aqui já podeis tirar luz para ver a influencia reciproca do entendimento e da vontade. O conhecimento da relação dessas duas faculdades é assas necessario ao estudo de nossas funcções intellectivas. Eis aqui o que vos podemos dizer. 0 dominio de uma faculdade sobre outra pôde effeituar-se ora a respeito do *acto* da faculdade, ora a respeito de seu *objecto.* Domina sobre o acto quando uma faculdade tem o poder de fazer que a outra obre ou deixe de obrar, ao que chamamos domínio *de exercido, quoad exercitium,* domina sobre o objecto quando pôde determinar ou mover a faculdade para um objecto certo e determinado, ao que chamamos domínio de *especificação quoad specificalionem.* Feita essa distincção, dizemos que a vontade tem sobre o entendimento domínio de *exercício,* porque o sujeito intelligente estando naturalmente indifferente a entender isto ou aquillo, para que produza o acto de entender é preciso que a vontade o queira. Entender agora, e logo não entender, é exercitar ou deixar de exercitar o acto intellectivo, o que é differente de entender isto ou *aquillo;* que é exercer um acto de especie certa e determinada. É só quanto ao exercício do acto, e não quanto a especie deste que a vontade impera sobre o entendimento. Mas como por outro lado a vontade é potencia cega, não sabe por si o que ha de querer, preciso é logo que a faculdade cognoscitiva lhe apresente o objecto que deve querer; é o que faz o entendimento, que conhecendo o bem, objecto da vontade, lhe o apresenta para que o queira. 0 entendimento tem portanto sobre a

vontade o domínio de especificação, e a vontade sobre o entendimento o domínio de exercício.

Movem-se pois essas duas faculdades reciprocamente, mas não sob a mesma relação.

184. Como o objecto da vontade é universal, segue-se que tudo o que existe póde ser objecto dessa faculdade, porque tudo quanto existe póde ser conhecido pelo entendimento; e como a mesma vontade e o seu acto são entes, pôde a vontade querer a si mesma e ao seu acto, como o entendimento pôde conhecer á si e a sua operação. De facto mostra a experiencia que amamos não só os objectos exteriores, mas a nossa vontade, e o amor a que ella nos determina. Portanto a vontade tambem é faculdade reflexiva.

185. Como força activa que é offerece-nos essa faculdade certas propriedades que não devemos omittir. Pôde ella ser considerada como mera natureza activa, e espontanea, e como actividade reflectida ou vontade propriamente dita: de sorte que havemos encontrar na vontade não só o que propriamente lhe compete em razão de actividade reflectida, mas tambem o que lhe cabe como simples espontaneidade. Ora, toda natureza é ordenada por Deos ao bem, e por natural inclinação o deseja; portanto existe na vontade o desejo do bem que naturalmente lhe convem; e além disto tem tambem a faculdade de appetecer alguma cousa por determinação propria, e não por impulso natural. Em outros termos, como simples natureza a vontade quer *o bem* necessariamente ou por inclinação natural; mas como actividade reflectida ou vontade propriamente dita, póde querer *este* ou *aquelle bem* livremente e por determinação propria. No desejar o bem ou a felicidade não é portanto *livre,* pois o quer por determinação de sua natureza, e não por escolha, bem que este acto de querer a felicidade se chame *voluntario,* porque tem o seu principio intrínseco na vontade. A respeito porém dos bens particulares a vontade não se determina necessariamente, mas por determinação propria; é relativamente a esses actos que a vontade é livre, possue-se, e é senhora de si; só então, diz S. Thomaz, é que a vontade é propriamente vontade : *Hoc estproprium volun-*

tati in quantum est voluntas, quod sit domina suorum actuum.

186. 0 bem universal e os bens particulares estão para a vontade, como a cousa evidente e as simplesmente pro vaveis estão para o entendimento; d'onde o dizer S. Thomaz : *Sicut intellectus ex necessitate inhaerit primus principiis , ita voluntas esc necessitate inhxrit ultimo fini qui est beatitudo. (S. theol.,* I p., q.82, a. b) Com effeito, não cousas simplesmente opinativas ou provaveis póde o entendimento adherir ou não, adoptar esta ou aquella opinião; mas não assim quando tem diante de si um principio evidente, uma verdade primeira; aqui ha de adherir necessariamente por mais especiosos que forem os motivos contrarios. Quando se trata do bem universal inclina-se lhe necessariamente a vontade; então não tem que reflectir, nem escolher, immediata e naturalmente o quer.

Assim porém não acontece a respeito dos bens particulares, que não contendo a plenitude do bem, são objecto de exame para a vontade; esta, ou para melhor dizer o entendimento por ella, póde considera-los, ver a relação que têm uns com outros, e todos com o ultimo fim e só depois desse exame, que é como um acto de *pesar,* e ao qual por isto chamamos *ponderação* ou *deliberação,* é que a vontade emitte o acto volitivo ou determina-se a querer. É nestes casos, diz S. Thomaz, que ella é livre; porque póde escolher este ou aquelle bem, esta ou aquella cousa boa: *Sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoe vel illud eligere.*

187. Do que fica dito resulta que um acto póde servo*luntario* sem ser *livre.* É voluntario só por ter a vontade por sujeito. 0 acto livre porém implica certos elementos constituitivos, que se podem reduzir a tres : 1° ser a vontade senhora de si ; 2° a comparação dos objectos e o consequente conhecimento de seu grau de bondade; 5° a determinação de aceitar preferente e electivamente um dos objectos. Não bastão porém esses elementos para que completamente fique constituído um acto voluntario e livre; falta um com plemento, é a acção exterior, a qual já não é exclusiva mente da vontade, mas da força motriz de que vamos fallar.

188. Possuir-se a vontade, ou ser senhora de si, deliberar, e determinar-se são phenomenos, puramente internos, são acções immanentes que começão e terminão o n'alma. Mas as faculdades forão-nos dadas por Deos como outros tantos meios de exercitarmos as operações naturaes, e assim preenchermos por nossa parte os desígnios do Creador. 0 homem não sendo só a alma, mas um composto substancial de alma e corpo, para que os actos de suas faculdades se completem, é necessario uma acção externa, mediante a qual se aposse do objecto externo que o entendimento offerece, á vontade, e esta quer como bom. A faculdade productora dessa acção externa é *a força motriz,* que definimos a faculdade organica pela qual a alma alcança m*otu progressivo,* o bem distante.

189. Negão alguns com Descartes e Malebranche a existencia dessa faculdade complementar da vontade, fazendo-a consistir na mera determinação da vontade. E claro porém que o homem, assim como todo animal perfeito, a possue. Com effeito, somos destinados a conseguir o fim de nossas faculdades apossando-nos do que ellas percebem como bom, e fugindo do que percebem como mal, e nem uma cousa nem outra poderia effeituar-se sem a força locomotiva. Para que nos deo Deos os sentidos, senão para percebermos os objectos sensiveis, e para que percebe-los senão para que possamos buscar os uteis, e evitar os nocivos? E como satisfazer esse duplo fim sem o auxilio da faculdade cuja existencia defendemos? E não está de continuo mostrando a experiencia, que necessitamos operar certos movimentos, effeilos da faculdade motriz, para apprehendermos os objectos? Se a vontade e a faculdade motriz fossem identicas, as suas respectivas operações não serião diversas, pois é a identidade das operações que faz a das faculdades. Ora, o acto de querer, e o movimento local, são operações diversas, e a prova é, diz S. Thomaz, que muitas vezes se dá o acto elicito de querer mover o corpo, e sem embargo este permanece immovel, por falta de aptidão physica : logo as respectivas faculdades são diversas. Que paralytico não quererá mover o seu braço? E se o principio do movimento é a

mesma vontade, porque não o move? *(S. iheol.,* I p., q. 78, ,a. 1, ad 4.)

190. Mas a faculdade cuja existencia acabamos de provar, é faculdade d'alma ou do corpo? Os materialistas dizem que é faculdade corporea. Mas S. Thomaz entre os antigos, e Jouffroy entre os modernos, opinão que é faculdade anímica. E com effeito, Deos deo essa faculdade aos animaes para que podessem procurar o que conhecem ser-lhes util, e evitar o que lhes é nocivo, por quanto não sendo de sua natureza estarem fixas e immoveis em um ponto do espaço, como os mineraes e os vegetaes, para cumprirem seu destino hão de ir buscar o que aproveita á sua conservação. Ora, esse conhecimento da utilidade e nocividade das cousas só pode verificar-se no animal mediante uma faculdade d'alma, alias os seres inanimados produzirião os actos proprios delia. Logo a faculdade motriz é faculdade d'alma e não do corpo.

Entretanto a força motriz é faculdade *organica,* isto é, para executar os seus actos serve-se de orgãos, pois só mediante estes podem operar-se os movimentos jocães.

LIÇÃO XLIII

DA LIBERDADE DA VONTADE.

SUMMARIO . — 191. Importancia do objecto da lição. — 192. 0 que é a liberdade. — 193. Porque a vontade só é livre a respeito dos bens particulares. — 194. Especies de liberdade. — 195. Querer o mal não é da essencia da liberdade. —196. A liberdade de coacção ou de espontaneidade é incontestavel ; porque. — 197. Toda a questão versa sobre a liberdade de necessidade intrinseca. — 198. Provas em favor desta liberdade. — 199. Razão intrínseca da liberdade; diversas opiniões. — 200. Refuta-se a que nega motivos ã liberdade. — 201. E a que reputa os motivos como meros requisitos. — 202. A verdadeira doutrina; os motivos são razões sufficientes. — 203. Objecções contra essa doutrina; respostas.

191. Conhecida a natureza da vonlade, e qual seja o objecto dessa faculdade, estudemos agora particularmente a mais bella e importante de suas prerogativas, a liberdade.

Este ponto é cardeal em toda a philosophia, já que sobre elle gira a ordem moral, politica e religiosa. Se não somos livres pouco imporia que o bem seja dislincto do mal; de nada valem as leis e os conselhos, os premios e os castigos; a immorlalidade e Deos tornão-se palavras vãs. Tão grave assumpto demanda seria consideração.

192. Não é a liberdade absolutamente a mesma cousa que a vontade, mas uma propriedade inherente a esta, tendo para objecto especial os bens limitados e finitos; ao passo que o da vontade, é, como vimos, o bem universal. A liberdade é para a vontade, o que a razão é para a intelligencia. A intelligencia percebe simples e necessariamente a verdade evidente, como a dos primeiros princípios; mas se a verdade não é evidente usa a intelligencia d'aquelle processo cognoscitivo chamado raciocinio, que consiste em ir do conhecimento de uma cousa ao de outra. Assim também, a vontade quer simples e necessariamente o bem universal desejado por si mesmo, mas se o bem é particular, e simples meio para o fim ultimo, que é o mesmo bem universal, tem então a propriedade de *escolher* entre os meios conducentes aquelle fim. A essa propriedade é que chamamos liberdade, a qual por isto definimos a *propriedade que tem a vontade de escolher os meios ordenando-os ao fim. Liberum ar-bitrium nihil aliud est quam vis elicitiva.* (I p., q. 85, a. 4.) Com effeito, determinar-se a obrar é querer de tal modo que podemos não querer, o que equivale a dizer que fazemos uma eleição, pois abraçamos um partido, e rejeitamos outro : *Ex hoc liberi arbirii esse dicimur, qtiod possumus unum recipere, aliorecusato, quod est eligere. (Ibid.,* a. 3.)

193. Se agora me perguntaes, porque temos liberdade a respeito dos bens particulares, mas não a respeito do bem universal, vos diremos: Não escolhemos um objecto por elle mesmo, mas porque tem uma qualidade que nos attrahe, de sorte que a escolha de um bem suppõe sempre outro bem querido anteriormente, o qual é como movei e causa da escolha ; ora se esse bem causativo também é um bem escolhido, a seu respeito havemos de fazer o mesmo raciocinio, suppondo que elle tambem tem uma causa ou movei. Mas como não é possível procederão infinito, devemos reconhe-

cer que anteriormente a toda escolha ha um bem querido por si mesmo; assim como antes de todo raciocínio ha alguma verdade de evidencia immediata. E porque o acto livre, como dissemos, consiste na eleição, aquelle bem anterior que não é eleito, mas é querido, deve ser querido necessariamente. Qual será esse bem ? Ha de ser aquelle que não apresente dous aspectos contrarios (alias seria eligivel) mas um só que o torne appetecivel. Ora, esse bem só póde ser o bem em geral, isto é, o bem como bem, abstrahido de um sujeito determinado em que se rcalise.

Mas assim como a intelligencia aceita necessariamente as consequencias que decorrem immediatamente dos princípios evidentes, assim a vontade amando necessariamente o bem em geral, ou o fim ultimo, ama do mesmo modo os bens que servem de meios necessarios para a posse do bem geral, e não pôde deixar de querer esses bens, sem ao mesmo tempo renunciar o amor d'aquelle fim; do mesmo modo que o entendimento não póde negar as consequencias que decorrem immediatamente dos princípios evidentes, sem negar esses principios. Por tanto todos os bens que tiverem immediata connexão com o bem geral, e sem os quaes este não poderá ser possuído, a vontade os quer tambem necessariamente, como é a existencia, a propria conservação, o conhecimento da verdade, e outras semelhantes. Fóra desses bens, a respeito de todos os outros a vontade é livre.

194. Dizemos que a vontade a respeito desses bens é livre, porque não é sujeita a nenhuma especie de necessidade e póde obrar diversamente. Ora, se a vontade não é livre, mas necessaria ou violentada, essa necessidade ou violencia só poderá provir, ou de uma causa *extrínseca,* que a força a obrar de um modo determinado, ou de uma causa *intrínseca* á mesma vontade, originada de sua propria natureza. D'ahi as denominações de liberdade *de coacção* e *de necessidade.* 0 ser a vontade isenta da violencia de uma causa extrínseca, constitue o que chamamos *liberdade de coacção, libertas o coactione; o* ser isenta de violencia intrínseca de sua natureza, lhe confere a *liberdade de necessidade de natureza, libertas a necessitate natura.* A líber-

dade de coacção tambem se diz *espontaneidade;* a liberdade de necessidade tambem *chamão livre arbítrio,* e se subdivide em liberdade de *contradicção* e *de contrariedade. E* de contradicção, quando se exercita entre cousas *contradictorias,* como querer e não querer; a faculdade que a vontade tem de querer ou não querer forma pois a sua liberdade de contradicção. Se porém se exercita entre cousas simplesmente *contrarias* como o bem e o mal, a liberdade se diz de contrariedade; poder querer o bem ou o mal, constitue portanto a liberdade de contrariedade.

195. Esta especie de liberdade não é essencial ao livre arbítrio, por quanto adherir ao mal, ainda que sob a apparencia do bem, nada mais é que uma imperfeição da liberdade do homem, assim como não é da essencia de sua razão, mas simples imperfeição desta, tomar por verdadeiro o falso que se lhe apresenta sob a especie de verdade. Em Deos, cuja liberdade é perfeitíssima, não existe liberdade de contrariedade, pois não póde, por feliz necessidade de sua natureza, praticar o mal em lugar do bem, posto que possua a liberdade de contradicção nas acções *ad extra,* pois que pôde querer ou não querer as creaturas.

196. Ninguem contesta que a vontade goza da liberdade de coacção ou de violencia exterior, e nem o poderião contestar sem cahir em manifesta contradicção. Com effeito, não póde um só e mesmo acto ser a um tempo producto da vontade e de uma cousa extranha desta; ora, se a vontade não fosse livre de violencia externa, e o acto de querer fosse producto de uma força extrínseca, esse' acto seria a um tempo produzido e não produzido pela vontade; seria produzido, porque o acto se diz da vontade ou voluntario, emquanto é producto dessa faculdade, e não seria porque a força ou violencia externa é que o produziria. Por consequencia é da essencia do acto simplesmente *voluntario,* como bem adverte S. Thomaz, ser isento de coacção externa; e tão impossível é que uma cousa seja a um tempo violenta e natural, como que um apto da vontade seja coagido e voluntario ou espontaneo. *Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale, ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit exactum sive violentum et voluntarium.*

(I p., q. 82, a. 1.) So nos actos imperados póde a vontade soffrer violencia ou coacção. Queremos por ex. mover um braço, um obstaculo material inhibe. Neste caso a vontade não soffre opposição cm si mesma, isto é, no acto *elicito* ou que provem delia immediatamente, mas em um de seus effeitos, isto é na influencia que exercita nos membros do corpo.

107. Toda a questão suscitada sobre a liberdade, versa pois sobre a liberdade de necessidade intrínseca, e se formula assim : Para que a vontade seja verdadeiramente livre basta ser isenta de violencia externa, ou é preciso tambem que o seja de toda necessidade de natureza intrinseca ? Sem duvida é requerida essa isenção de necessidade intrínseca, já que não é possível reputar livre em seus actos o agente que por necessidade de sua natureza obra forçosamente de um modo determinado. Por isto não chamamos livre a pedra que lançada para o ar tende por sua propria natureza para o centro da terra. Sem embargo esta verdade tem sido negada pelos materialistas desde Democrito e Epicuro até Collins, Hobbes e Helvecio, aos quaes se encostão os pantheistas consequentes; pois se uma e identica é a substancia de todos os seres, a de Deos, a do homem e a do mundo, na realidade não existe mais do que um agente, e desde logo o homem é uma simples machina movida por esse unico agente.

198. Contra lodos porém protestão, 1º a razão, 2º a consciencia psychologica e moral, 5º toda a ordem moral, 4° o consenso commum de todos os povos, 5º os proprios actos dos que negão a liberdade.

A razão. — A vontade como faculdade originalmente dependente do entendimento não póde querer objecto algum, sem que elle o conheça e proponha como bom, nem póde fugir de algum outro senão quando o mesmo entendimento o conhece como mão. Por isto S. Thomaz diz exactamente que a liberdade tem a sua raiz na razão : *Totius libertatis radix est in ratione constituía.* (I p., q. 82,. a. 2.; D'onde se segue que negar ao homem a liberdade, é admiltir que a vontade segue necessariamente, isto é, não pôde deixar de querer qualquer objecto particular que o entendimento co-

nhece como bom. Mas, os bens particulares não podem determinar necessariamente a vontade, porque esse poder, como ficou provado, é privilegio do bem universal: logo a vontade é livre em escolher entre os bens particulares.

A consciencia. — No poder de fazer essa escolha, proseguindo um bem, e recusando outro, é que consiste a liberdade; ora, a propria consciencia a cada um diz que tem a faculdade de fazer essa escolha; assim que quando andamos, sentimos ter o poder de não andar; que estando assentados, temos o poder de andar, e para o provar basta que queiramos ficar em pé ou andar: logo a vontade goza de liberdade. 0 valor deste argumento, fundado na propria natureza do homem, não era desconhecido do grande Cicero, que delle se serve nestes termos : A alma sente que se move, e aó mesmo tempo tambem sente que se move independentemente de uma causa estranha, mas que é ella mesma por sua propria virtude que se move; e jamais póde acontecer que se engane a seus proprios olhos. *Sentit animus se moveri, quod cum sentit, illud una sentit se vi sua, non aliena, moveri, nec accidere posse, ut ipse unquam a se deseratur. (tuscul.*, 1.1, c. xxIII.) A consciencia moral confirma a voz do senso intimo pois è facto que sentimos remorsos quando praticamos livremente um acto máo, mas nenhum sentimos pela acção praticada involuntariamente no primeiro caso a consciencia nos accusa, no segundo nos excusa e defende.

A ordem moral. — Se queremos por necessidade de nossa natureza, o que será feito do merito e demerito; pois como mereceríamos e desmereceria mos se obrássemos de modo a não poder deixar de obrar, ou obrar o contrario do que obramos? Mas, uma vez aniquilados o merito e o demerito, aniquilar-se-hião tambem as leis de justiça, os preceitos, conselhos, e exhortacões, louvor ou vituperio, pois tudo isto é inadmissível se somos dirigidos pela invencivel força da necessidade. Alias cada qual comprehende com toda a evidencia, que a obrigação moral é impossível para quem não é senhor de si, e que a consciencia não lhe póde reprehender o que não depende delle. *Quis non clamet,* diz S. Agostinho, *stultum esse prxeepta dare ei, cui liberam non esl, quod prxcipilur, (acere.* (Cont. Manich.)

O consenso commum. — Qual a nação onde a liberdade do homem não fosse reconhecida e admittida como verdade inconcussa? Em todas se dão conselhos para bem viver, censura-se a quem procede mal, e exalta-se a quem pratica o bem; em todas as línguas encontrão-se as palavras direitos, deveres, castigos e premios, merito e demerito. E que significa esse commum accordo, senão o sentimento tambem commum de que o homem é livre? Ora, quando todos concordão em uma cousa, dizia Seneca, é isto um poderoso argumento em favor da verdade da mesma : *Maximum veritatis argumentam est aliquid omnibus videri. (Epist. 117.*)

Os proprios actos dos que negão a liberdade. — Que pretendem os materialistas e fatalistas argumentando contra a liberdade do homem? Destruir os prejuízos favoraveis a uma cousa que não existe? Mas, se o (homem é arrastado pela cega necessidade, não será loucura pretender destruir esses prejuízos? Se estes hão de necessariamente existir, e nem o homem tem o poder de despegar-se delles, como destrui-los? Querer destruir o que está sob o imperio da necessidade, é querer obrar contra a mesma necessidade, o que tanto vale como confessar ipso *facto,* que o homem não esta sujeito a tal necessidade. Por consequencia aquelles mesmos que negão a liberdade, a provão com sua linguagem e seus actos.

199. Fiea provada a existencia da liberdade. Mas quanto até aqui temos dito não basta para nos dar assas a conhecer a razão intrínseca desse privilegio; ponto este importante, mas a respeito do qual correm falsas opiniões que devemos impugnar. A vontade, já o sabemos, só póde querer um objecto quando o conhece como bom, e o não querer quando o percebe como mão, d'onde o axioma : *Ignoti nulla cupido.* Por isto as percepções do bem e do mal são justamente consideradas *motivos* do acto livre, pois é em virtude dessas percepções que a vontade *se move* a querer o bem e fugir o mal. Ora, querem uns, como Ockam e King que se não devem admittir taes motivos na explicação da natureza da liberdade; outros porém pensão que esses motivos são necessarios. Os que adoptão esta ultima opi-

nião dividem-se em duas classes; os de uma querem que os conhecimentos de bem e do mal, ou os motivos da liberdade, sejão meros *requisitos* sem os quaes não poderá haver liberdade,' mas que em todo caso sempre é da essencia da liberdade a faculdade de querer ou não querer, querer isto ou aquillo, e consequentemente definem a liberdade, *a vontade que posta nas condições requeridas para obrar, pôde a seu gosto obrar ou não obrar, querer isto ou aquillo.* Os da outra pelo contrario professão, que os ditos motivos, isto é. as percepções do bem e do mal, são *razões sufficientes* do acto voluntario livre, e não só podem determinar a vontade, senão que, dados os requisitos das percepções não podem estes deixar de determina-la.

200. Qual dessas doutrinas é a verdadeira, e capaz de dar a razão intrínseca do facto da liberdade humana? A primeira é manifestamente incapaz. Por quanto se a vontade no exercício de seus actos livres não precisa ser movida peio previo conhecimento do bem e do mal, segue-se que na mesma liberdade está a razão dos actos livres da vontade, de sorte que a pergunta, porque a vontade é livre em seu querer? não ha que responder senão, que é porque é livre de querer ou não querer. Ora, essa resposta além de deixar sem explicação a liberdade, estabelece simplesmente o *stat pro ratione voluntas;* é inepta e contraria á experiencia, a qual nos diz que quando queremos alguma cousa, não queremos só por querer, mas algum motivo temos para querer. Por isto com razão S. Thomaz qualifica esta doutrina de *estultícia; Stultum est dicere quod ali-quis appetat propter appetere. (De Anima,* lic. xv, 1. III.)

201. No circulo vicioso de provar o mesmo pelo mesmo, que se descobre na precedente doutrina, cahem- aquelles outros que professão serem os motivos do bem e do mal *meros requisitos* e não *razões sufficientes* do querer e não querer. Por quanto o que é dizer que ainda quando conhecidos o bem e o mal de uma cousa, póde a vontade querer ou não quere-la, por ser proprio das cousas livres suspender ou modificar a sua acção, não obstante darem-se os requisitos necessarios para obrar, senão provar a liberdade pela mesma liberdade? Supponhamos que o meu

entendimento me propõe como um bem que agora devo proseguir o *andar;* se não obstante o conselho do entendimento, a minha vontade podesse determinar-se em contrario, e dizer *não quero andar,* em que se fundaria essa determinação contraria ao bem conhecido pelo entendimento? Segundo a doutrina fundava-se em ser proprio das cousas livres suspender a sua acção ainda dados os requisitos necessarios e em obrar em contrario a estes. Mas quando minha vontade diz : *não quero andar,* executa realmente um acto positivo, que só tem de negativo a fórma expressiva. Por conseguinte temos aqui um acto livre que por força ha de ter um motivo distincto da vontade. Como pois dizer que a unica razão de minha vontade não querer andar, é ser proprio das cousas livres suspender a sua acção, ainda quando dados os necessarios requisitos para obrar?

202. Chegamos á terceira e ultima doutrina, que temos como verdadeira, a saber que a vontade não póde querer sem os motivos do bem e do mal e que estes motivos são *razões suficientes* do acto da vontade. Os motivos implicão um juizo previo do entendimento; v. g. respeitarem os filhos os seus pais, é um bem conhecido pelo entendimento, que logo forma este juizo : os filhos devem respeitar a seus pais. Aqui temos um juizo puramente especulativo e universal; mas o bem que a vontade deve proseguir e o mal que deve evitar, como particulares que são, formula-os o entendimento de modo particular e pratico, como é a circumnstancia em que se acha a vontade; e neste presupposto aquelle juizo seria formulado pelo entendimento assim : *neste caso devo respeitar a meu pai. O* juizo pratico é que é o verdadeiro determinante da vontade no acto de querer ou não querer, e a razão intrínseca da liberdade. Por consequencia esta consiste na *indifferença do juizo pratico,* isto é, em o entendimento poder ou não formar os juizos praticos que versão sempre sobre bens particulares, os quaes sendo relativos podem ser bens por um lado e máos por outro. 0 entendimento os conhecendo não é pois determinado a julga-los de um só modo, mas eonserva-se indifferente; por isto se diz que o entendimento tem a *indifferença do*

juizo pratico. Agora comprehendereis, quão exactamente S. Thomaz define a liberdade dizendo que é *um juizo livre da razão. (Cont. gent.,* 1. II, c. XLVIII.) Os actos da vontade são sempre acompanhados de actos correspondentes do entendimento, e conservão-se livres em quanto o entendimento sustenta aquella indifferença; desde porem que este pronuncia *o ultimo* juizo pratico, não póde mais a vontade determinar-se contrariamente a este juizo.

205. Muitas difficuldades propõem os adversarios desta doutrina, sempre professada por S. Thomaz e seus discípulos, e outros notaveis philosophos, em cujo numero está o grande Leibnitz. *(Theodicéa* p. 3, § 288 e seg.) Só de duas dessas difficuldades fallaremos. 1º Se os motivos do bem e do mal fossem razões sufficientes do querer, a vontade não poderia determinar-se contra o que lhe propõe o entendimento; ora, a experiencia mostra o contrario, por ex. se o entendimento me propõe como um bem o estudar, a minha vontade póde querer que eu vá passear. Logo a doutrina exposta è contraria á experiencia. Concedemos que a vontade se determine contra um juizo *especulativo* do entendimento, juizo, que, como vimos, não contem a razão sufficiente para *actualmente* determinar a vontade a segui-lo, de sorte que se um juizo pratico se lhe apresenta, pôde succeder que a vontade se determine contra o juizo especulativo. Mas negamos*que a vontade possa se determinar contra o ultimo juizo pratico. Supponhamos porém que isto é possível; qual será então o motivo da determinação da vontade? Algum deve ella ter distincto do que lhe é dictado no juizo pratico previo. Ora, esse algum motivo ha de vir proposto em outro juizo, que será posterior ao primeiro, e consequentemente *ultimo* em relação a este, e como ultimo ha de forçosamente conter a razão sufficiente para determinar a vontade. Logo jamais pôde a vontade determinar-se contrariamente ao que lhe dicta o ultimo juizo pratico; e fóra disto iremos parar no circulo vicioso da doutrina que posteriormente refutamos.

Replicão que se os motivos do bem e do mal são razões sufficientes do querer, quando a vontade achar-se entre dous bens *iguaes* não poderá determinar-se. » Ao que res-

pondemos : nada obsta que duas cousas perfeitamente iguaes sob uma relação, sob outra se tornem *desiguaes e* desde logo a vontade prefira uma a outra. Assim pensava S. Thomaz. (1, 2, q. 13, a. 6, ad. 3.) com o qual concorda o sabio Leibnitz. Diz este que essa igualdade absoluta é uma chimera, pois não póde o universo ser tão exactamente dividido em duas partes, que todas as impressões sejão equivalentes de ambas as partes. Além do jnizo do entendimento, accrescenta elle, de que temos conhecimento expresso, convem levar em conta as percepções confusas dos sentidos das quaes nascem paixões e inclinações insensíveis que vão influir no juízo do entendimento *pratico. (Loc. cit.,* § 307-310.)

LIÇÃO XLIV

DA ALMA EH GERAL, E PARTICULARMENTE DO EU OU DA PERSONALIDADE HUMANA, SUA UNIDADE E IDENTIDADE.

SUMMARIO. — 204. Existencia e natureza d'alma. — 205. O que *é* substancia e accidente. — 206. O que é substancia. — 207. Supposto e pessoa. — 208. Personalidade e eu ; o que constitue o eu. — 209. Testemunho da linguagem humana em favor da nossa theoria do eu. — 210. Prova da unidade do eu. 211. Prova de sua identidade. — 212. A consciencia não é constitutivo do eu, mas o meio perceptivo; doutrina de Locke. — 213. Absurdo da doutrina de Fichle sobre o ponto.

204. As faculdades e operações que até aqui temos estudado, hão de necessariamente dimanar de algum principio existente em nós, supposto que não póde haver effeito sem Causa. Assim que, se pensamos, e queremos é porque temos faculdades de pensar e de querer; e se temos taes faculdades, ha de existir em nós alguma cousa que é como a fonte e origem das mesmas faculdades. Essa alguma cousa é a que chamamos *alma,* e a definimos a *substancia nacional, destinada* a *informar o corpo humano.* Tendo-a estudado em suas faculdades, vamos agora considera-la em si mesma, tratando successivamente de sua simplicidade,

espiritualidade, immortalidade, origem e unidade, e finalmente do modo de sua união com o corpo. Porém antes de encetar esses tratados, indagaremos a natureza da personalidade humana hoje commumente conhecida com a denominação de *eu.*

205. A noção philosophica da personalidade humana para ser facilmente comprehendida por vós, exige alguns preliminares que vamos expôr-vos. 0 ser existente póde ser concebido de dous modos, ou como existindo em si e por si, isto é, sem necessitar de residir em outro que esteja sob elle *(sub stans),* ou como sendo incapaz de existir por si, e necessitando de estar em um sujeito para que possa existir. Ao ser que tem a propriedade de existir por si chama se *substancia,* ao que para existir precisa residir em outro diz-se *accidente.* Quem diz que a substancia é o ente que subsiste em si e por si, não quer com isto dizer que tenha uma existencia *independente* de toda causa; pois neste caso teria a existencia de *si,* o que é diverso de ter a existencia *em si, e por si.* Esta qualidade só significa exclusão de inherencia em um sujeito. Na confusão de cousas tão distinctas consiste o erro de Spinosa, Cousin e outros pantheistas, os quaes identificando a qualidade da substancia não ser inherente a um sujeito com a de não depender de cousa alguma, concluem que Deos é a unica substancia, porque só elle é absolutamente independente. *(Ontol.)*

206. O predicado que tem a substancia de não inherir em um sujeito, é o que se chama *subsistencia,* a qual podemos definir, a perfeição em virtude da qual a substancia é em si, e não precisa communicar com outro sujeito para ser e operar. Ha substancias que pelo facto de serem incompletas não gozão de subsistencia, p. ex. a cabeça e o braço do homem, os quaes quando separados do todo, não deixão de ser substancias, e quem os chamaria accidentes? Mas são substancias parciaes e incompletas, e como taes sem subsistencia; por isto para serem e operarem necessitão adherir ao todo a que naturalmente são destinadas.

207. Quando a substancia é considerada em concreto se denomina *supposto.* Este não é pois outra cousa que o ser concreto correspondente á subsistencia. A vida, subsisten-

cia do ser vivo considerada em concreto, em um ser que é o vivente, é o supposto. Á subsistencia ou supposto se divide em *racional* e *irracional.* A subsistencia racional é a *pessoa,* a qual é definida por Baccio a substancia individual de ordem racional. R*ationalis naturss individua substantia.* Toda pessoa é portanto uma subsistencia ou um supposto, mas não *vice versa.* 0 supposto racional ou a pessoa se chama em língua grega hypostase. Por isto em linguagem christã dizemos indifferentemente as Ires *Pessoas,* ou as tres *Hypostases* divinas; em J. Christo as naturezas divina e a humana estão unidas *hypostaticamente* ou *pessoalmente.*

208. Ora no homem, diz S. Athanasio, a alma racional e o corpo estão unidos constituindo uma só pessoa, como em J. Christo, divino original do homem, o Verbo está unido ao homem constituindo a Pessoa unica de Christo: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo ita Deus et homo umis est Christus, unus omnino, non confusione substantive, sed unitate personae.* A pessoa humana é por consequencia o resultado da união hypostatica d'alma com o corpo, que e sem se confundirem constituem um só ser, o ser humano. *Ex unione animas et corporis constituitur persona.* A essencia abstracta da pessoa diz-se personalidade, como-a de homem* se chama humanidade. Se pessoa é uma substancia individual de natureza racional, personalidade, abstracto de pessoa, é a subsistencia individual de uma natureza racional; a pessoa e portanto essa mesma subsistencia concretada. A personalidade nós a significamos pela palavra eu. O nosso *eu* ou a nossa *personalidade* não é portanto a alma só, como pretendem Descartes e seus discípulos, nem só o corpo, mas é a união pessoal de ambos; de sorte que nenhum desses co-principios separadamente constitue o homem ou a natureza humana em estado integro. Por isto é que com tanta exactidão podemos dizer, *eu* penso, como *eu* sinto, *eu* espirro; o que quer dizer que não só os actos de nossa alma, como tambem as operações de nosso corpo, se relerem a um só e mesmo agente o *eu* humano — resultado da união pessoal d'alma e do corpo.

209. Essa verdade é plenamente continuada pela linguagem universal. Ninguem diz, por ex. o *espirito* de João ra-

ciocina, a *língua* de João falia, a *mão* de João escreve, o *estomago* de João digere, mas João raciocina, João falia, João escreve, João digere; e cada um fallando de si mesmo diz: *eu* raciocino, *eu* escrevo, *eu* como, etc E certo que *eu* raciocino pelo espirito, escrevo pela mão, e como pela bocca, mas porque essas acções não são effeitos das substancias parciaes, espirito, mão, etc, mas da substancia completa da subsistencia humana, em uma palavra do eu, a este se attribuem, como ao seu principio total. D'ahi veio o axioma philosophico que as acções são do supposto e do lodo. *Actiones sunt suppositorum.* Por quanto, como observa S. Thomaz, propriamente fallando ninguem diz, a mão de Pedro ferio-me, mas Pedro, a pessoa que tem esse nome, ferio-me, com as mãos: *Actiones sunt suppositorum et totorumnonautem proprie loquendo partium seu potentiarum; non enim proprie dicitur quod manas percutiat sed homo per manam.*

210. Do que lica dito segue-se que o eu é um e identico. A unidade e identidade são seus attributos inseparaveis. Com effeito, definindo a pessoa a substancia *individua* de natureza racional, fica claro que não se trata de uma substancia *generica,* mas de uma substancia em concreto. Ora, a substancia individua e concreta é necessariamente *uma,* aliás não seria individua; porquanto a individualidade implica a idéa de cousa indivisivel e distincta de tudo mais. Por onde definio S. Thomaz o individuo *a cousa que em si é indivisa e distincta de tudo mais;* indivisa porque como singular que é ha de ser *um,* e a unidade é indivisivel, distincta de tudo mais, porque o individuo pelo facto de ser *um* ha de ser necessariamente distincto de qualquer outro. Esta unidade é a garantia da duração da pessoa, a qual deixa de ser logo que perde a sua unidade, como succede com o homem quando se desunem as partes que o compõem.

211. De ser o eu essencialmente um resulta a sua identidade, isto é, o predicado de ser sempre o mesmo no meio da variedade e successão dos actos cujo sujeito é. Como o ser que é um e indistincto em si não será identico a si mesmo? E o que é ser identico senão ser sempre uma só e a mesma cousa? Assim como a distincção na multiplicidade dos entes é a negação da idenlidade delles, assim a in-

distincção é a affirmação de sua identidade. É certo que não só o corpo do homem, mas tambem a sua alma passão por continuas mudanças. Diariamente renovão-se as partículas de nosso corpo, de sorte que ao cabo de sete annos temos um corpo novo; mas não obstante o ser organisado e vivo é sempre o mesmo; d'onde veio dizer o celebre Cuvier: que aos corpos organisados a fórma é mais essencial do que a materia, porque esta sempre está mudando, e aquella é firme. » Por outro lado tambem a alma posto que accidentalmente viva mudando, ora entendendo, ora não entendendo, ora entendendo isto, ora aquillo, agora adquirindo a virtude que não tinha, d'aqui a pouco perdendo-a, sem embargo permanece a mesma substancialmente, pois supposto que é indivisível, nada se lhe póde tirar de sua substancia. Não obstante todas essas variações já do corpo, e já d'alma, a pessoa humana, o eu permanece o mesmo. Quem entende hoje é o mesmo ser que antes não entendia, o virtuoso actual é o mesmo vicioso de outrora.

Nessa identidade da pessoa humana assenta toda a ordem social do direito e da justiça; por quanto a responsabilidade, o merito e demerito, fundamento da dita ordem, desappareceriāo se a pessoa sendo agora uma d'aqui a pouco fosse outra. Tão importante verdade nos é testificada pela consciencia. Com effeito, sendo a alma presente a si mesma, conhece não só as suas modificações, mas tambem se conhece como sujeito e principio das mesmas, e consequentemente tambem se conhece como identica, já que póde a si mesma attribuir os actos presentes e os passados. A consciencia é portanto a faculdade perceptiva da unidade c identidade do eu.

212. Locke pretendia que a consciencia não é tanto o meio *perceptivo* do eu, como o *constitutivo* do mesmo, e ensinava que na consciencia *consiste* a identidade pessoal. Mas quão absurda seja essa doutrina facilmente se deprehende de seu exame. Ella contraria a natureza humana, pois se a identidade pessoal consistisse na consciencia, alguem poderia ser verdadeira pessoa sem corpo, já que d'alma só pôde haver consciencia, e consequentemente a pessoa humana não seria o resultado d'alma e do corpo.

E é certo que a natureza humana, ainda que composta de partes inconfusas, não é nenhuma delias tomadas isoladamente, mas o resultado de ambos, e como um terceiro ser, *quae dam tertia res constituta,* resultante dos dous, que subsiste pela uniãodelles: *Excorpore et anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebusqusedam tertia res constituía, qusae neutra illa-rum est*: *homo enim nec est anima neque corpus.* (S. Thomaz: *De Ente et essentia,* c. m.) De mais, não póde a identidade pessoal consistir em uma cousa que já suppõe essa identidade ; ora não poderiamos ser conscios, seja antes não existisse a dita identidade, pois como teríamos consciencia de que taes actos são nossos, se não fossemos o mesmo que temos consciencia delles e os emittimos? Portanto o sermos conscios de nós mesmos, já suppõe o eu constituído, alias teríamos consciencia do que não é. Ainda mais. A consciencia de nossas acções não é perenne, mas susceptível de interrupções, como no somno, delirio, etc, ora se a identidade do eu consistisse na consciencia, a pessoa humana desappareceria em quanto perdurassem aquelles estados; e deste modo a nossa pessoa estaria mudando; o que é absurdo.

A doutrina lockiana é não só absurda e contraria á natureza humana, mas tambem impia e heretica. De facto, se a identidade pessoal consistisse na consciencia, ou na sciencia que alguem tem de suas acções, onde houvesse uma só sciencia de si mesmo, ahi deveria haver uma só pessoa. Ora, em Deos só ha uma sciencia, pela qual se conhece: logo em Deos só haveria uma pessoa ; o que é a heresia sabelliana. Igualmente em J. Christo existem duas naturezas, e portanto uma dupla sciencia de si mesmo, divina e humana; pelo que se a identidade pessoal consistisse nessa sciencia, em Chrislo haveria duas pessoas; o que constitue a heresia nestoriana. Ou não haveria duas sciencias, e neste caso ficaria destruída a verdade de sua duplice natureza, e teríamos a heresia monotheista.

213.Da theoria de Locke não é diversa a do allemão Fichte, o qual tambem fundou na consciencia a noção da personalidade humana. Ora, dizemos ainda, que a consciencia não sendo senão a sciencia que a alma tem de si e de seus ac-

tos, não póde essa operação existir, se já antes não subsistíssemos como pessoa, pois não é possível suppôr ente algum que opere antes de subsistir. Mas se a consciencia, como acto da personalidade já a presuppõe existindo, collocar na consciencia essa personalidade, é suppôr a existencia da pessoa quando esta ainda não existe, ou em outros termos é aniquilar a personalidade. Por isto o citado Fichte estabeleceo em principio que o *eu* põe-se antes de tudo, isto é, se crea; mas como isto é evidentemente contradictorio, e os contradictorios se destroem, logicamente inferio de seu principio, « que o eu (a pessoa humana) é um sonho no sonho sonhado » ou de modo menos litteral « é o sonho de um sonho. » Eis aqui fica reduzida a pessoa humana para os que se apartão da verdadeira noção que della dá a philosophia christã.

LIÇÃO XLV

DA SIMPLICIDADE E ESPIRITUALIDADE D'ALMA.

SUMMARIO — 214. Propriedades essenciaes d'alma humana ; principio psychologico. — 215. A noção de simplicidade não é identica á de espiritualidade. — 216. Toda substancia espiritual é simples mas não *vice-versa.* — 217. Provas da espiritualidade d'alma. — 218, Historico do materialismo. — 219. Objecção contra a espiritualidade d'alma tirada da duvida lockiana; resposta. —220. Outra objecção tirada da dependencia do moral a respeito do physico; resposta.

214. Tem a alma tres propriedades essenciaes, a simplicidade, a espiritualidade e a immortalidade. No estudo dellas vamos agora entrar, baseando-nos no inconcusso principio metaphysico, que diz que a operação de cada ser mostra necessariamente a natureza do mesmo : *Modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius.* (I p., q. 89, a. 1.) Este principio applicado á psychologia dá este outro: 0 modo de obrar d'alma humana deve proporcionar-se á natureza da mesma. Partindo pois das operações d'alma

chegaremos a conhecer as suas propriedades essenciaes, ou a sua natureza.

215. Não é sem razão que entre estas mencionamos a simplicidade. A reforma philosophica confundio a noção de espiritualidade com a de simplicidade. Por isto os philosophos da eschola franceza não distinguem entre simplicidade ou immaterialidade e espiritualidade dalma. Nós com os bons autores fazemos distincção entre estes predicados. Material, corporeo e composto são termos perfeitamente synonymos, e applicados á uma substancia denotão que resulta de partes realmente distinctas. Immaterialidade, incorporeidade e simplicidade exprimem a qualidade de uma substancia que não é corpo ou materia. Ao ente não composto intrinsecamente de partes se chama *simples.* A alma racional é simples; mas alem da simplicidade, goza tambem da espiritualidade, que é a propriedade que ella tem de poder exercitar as suas operações especificas sem intervenção intrínseca do corpo; e conseguintemente de poder subsistir fóra do mesmo corpo.

216. D'onde já deprehendeis que toda substancia espiritual è simples, mas que toda substancia simples, só pelo facto de se-lo, não é espiritual. Simples é a alma dos brutos, e nem póde deixar de ser, altendendo a natureza de sua operação especifica, a sensação. Com effeito, se fosse *composta* ou material seria extensa, e como tal constaria de partes postas umas fóra das outras, e neste caso como explicar razoavelmente a *unidade* da sensação, e *totalidade* do objecto sentido? 0 acto de sentir é u*nico,* e implica a percepção de *todo* o objecto sentido. Ora, assim sendo, como explicar este facto se a alma dos brutos não fosse simples ? Só duas hypotheses vemos : 4 ° ou o agente da sensação por cada uma de suas partes percebe partes correspondentes do objecto sentido e neste caso a percepção da totalidade do objecto seria o resultado das percepções parciaes, 2° ou o dito agente sensitivo tem em cada sensação tantas percepções lotaes do objecto quantas forem as partes deste. Mas ambas estas hypotheses são observadas; a primeira porque se o sujeito sensitivo tem partes, uma não póde perceber o que a outra percebe, e por consequencia jamais terá a per-

cepção *total* do objecto; a segunda porque a percepção *total* do objecto sentido não seria *uma, m*as multipla, o que repugn ao testemunho da consciencia, a qual nos attesta que toda sensação experimentada por nós (e o mesmo se ha de dizer dos outros animaes) nos dá uma só e unica percepção do objecto sentido. Portanto o principio sensitivo deve ser *simples* Sem embargo disto, a alma do bruto não é espiritual.

217. Com varios argumentos podemos provar a simplicidade e espiritualidade d'alma humana.

Pelo pensamento. — 0 pensamento é indivisivelmente *um,* e abraça o objecto pensado em sua *totalidade;* ora, essa unidade synthetica do pensamento seria impossível, se o sujeito intelligente fosse material, porque então aquelle facto só poderia explicar-se de dous modos : ou o sujeito intelligente, supposto material, ou composto, havia de pensar por cada uma de suas partes uma parte correspondente do objecto pensado, ou por cada uma das ditas partes pensaria todo o objecto. No primeiro caso não haveria unidade de pensamento, pois cada parte teria o seu, os quaes não poderião ser *identicamente* os mesmos; no segundo, em cada pensamento haveria tantos pensamentos totaes, isto é, de todo o objecto, quantas fossem as partes constitutivas no sujeito pensante; o que repugna. Este mesmo argumento é exposto sob outra fórma pelo illustre Balmés. Se a alma não é simples, diz elle, tomão-se inexplicaveis os pensamentos : Supponhamos que a substancia pensante seja composta de tres partes A, B, C, diremos que neste caso o pensamento era impossível. Para demonstra-lo evidentemente tomemos este juizo—o metal é corpo— e vejamos se é possível que o conjuncto A, B, C, forme esse juizo. Supponhamos que a idéa do sujeito metal se ache na substancia A, que a idéa do predicado *corpo* está em B; e a idéa da relação de um e outro ou a copula *é* está em C. Poderá haver juizo? Não. A. perceberá o metal, B. o corpo, C. a relação. Cada substancia terá consciencia de seu conhecimento; mas como não póde ter dos outros, não formará juizo, que consiste essencialmente na relação do sujeito com o predicado. A mesma cousa se póde dizer do raciocínio. Logo se a alma

não é simples o pensamento é impossível. (Balmés, *Philo-soph. fundamental,* 1. IX, c. n.)

Pela reflexão. — E impossível negar á alma a propriedade de reflectir, de voltar-se sobre si mesma. Ora, se a alma não é espiritual, mas exlensa, não poderá reflectir, porque aquillo que é extenso não póde perfeitamente voltar-se sobre si mesmo. Supponhamos uma folha de papel. Dobran-do-a para formar uma carta, nunca uma mesma parte volta-se sobre si mesma, mas sempre uma sobre outra; de sorte que dobrando-a de novo a primeira fórma desappa-rece para ser substituida por outra, em virtude da nova disposição que tomão as partes. Pelo que, se a folha de papel, por impossível, tivesse consciencia, no acto de reflectir jamais seria conscia de sua primeira modificação. Ora, a cada qual attesta a propria consciencia que a sua alma póde completa e perfeitamente voltar-se sobre si, e pela reflexão illus-trar as suas modificações, as quaes longe de desapparece-rem pelo acto da reflexão, tornão-se pelo contrario mais vivazes e constantes. Portanto a alma não pôde deixar de ser espiritual, *Pela percepção dos objectos immateriaes.* — Se a alma não fosse espiritual, os seus actos não poderião transcender á ordem material, porque os actos de um agente hão de ser proporcionaes á natureza do mesmo : logo só poderia conhecer o que fosse corporeo. Ora, a nossa alma conhece muitas cousas que não são corporaes, como Deos, a verdade, a bondade, etc, logo não é corporea, mas espiritual.

Pela percepção dos objectos materiaes. — A alma conhece os corpos abstrahindo a essenecia destes do lugar, tempo, e outras condições de concreta individuação em que estão, d'onde o dizer S. Thomaz : *Anima per intellectum cognoscit corpora, cognitione immateriali, universali et necessaria.* Esse modo de conhecer evidentemente prova que o enten-dimento não é faculdade organica, já que a faculdade que depende de orgão, não pôde libertar-se das condições que intrinsecamente a constituem, por isto o sentido só pôde conhecer o material e concreto. Ora se o entendimento não depende do organismo a alma principio d'onde emana tam-

bem não póde depender: logo é espiritual e dislincto do corpo.

Pela vontade. — Toda faculdade se robora, c deleita com as cousas que lhe são semelhantes em natureza, e se abale e entristece com as contrarias. Ora, a alma humana, pela vontade, fortalece-se e alegra-se com a contemplação dos bens espirituaes, como as virtudes, a sciencia, a meditação das cousas divinas; as quaes todas a ennobrecem, e pelo contrario abate-se e decahe de sua dignidade adherindo aos corpos e ás sensações : logo a alma não é corporea, mas espiritual.

248. Eis aqui como mediante o grande principio de que a natureza de um ser se patentea por suas operações : *Natura imiuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur,* chegamos com certeza a conhecer a simplicidade e espiritualidade d'alma humana. Entretanto esta these em todos os tempos tem tido impugnadores naquelles que Cicero com razão chamava philosophos plebeos, m*inuti philosophi,* cuja doutrina é conhecida na historia da sciencia pelo degradante nome de *materialismo.* Os antigos materialistas da eschola jonica tinhão que a alma era composta dos mesmos elementos que segundo elles constituião a natureza physica. Para Thales, sendo a agua o principio universal da natureza, a alma era um composto aquoso. Anaximeno reputando o ar o principio de todas as cousas, considerava a alma um composto aereo. Heraclito tendo por aquelle principio o fogo, dizia que a alma era uma scintilla. Da eschola jonica passou o materialismo para a eschola physica de Eléa, onde encontrou defensores em Leucipo e Democrito.

D'ahi em diante foi tendo seus discípulos mais ou menos conhecidos; até que no seculo XVII foi elevado ao gráu de systemo scientifico, graças as recommendações que o famoso Bacon Verulamio fez da observação externa como unico melhodo scientifico. Do empirismo de Bacon sahio o sensualismo de Hobbes e Locke. Este lançando a duvida sobre se Deos com sua omnipotencia não poderia dar o pensamento á materia, abrio a porta ao barão d'IIolbach, Helvecio, La Mettrie outros. Após estes, vierão certos medicos que, amparando o materialismo com a physiologia, consti-

tuirão a eschola representada por Bichat, Cabanis, Broussais e oulros.

219. Os apostolos do materialismo tem levantado muitas difficuldades á espiritualidade d'alma. Não tomarei o encargo de vos referir muitas delias. Sómente de duas faremos menção, para vos encaminhar na resolução de outras. Quem sabe se a materia não pensa ? Só pela contemplação de nossas idéas jamais poderemos descobrir se Deos com a sua omnipotencia deo ou não á partes materiaes convenientemente dispostas a faculdade de pensar. » Tal é a duvida lockiana. 0 que valha essa duvida, reconhecereis pelo que vamos a dizer. Toda faculdade sendo uma derivação natural do ser a que pertence, e não cabendo a um mesmo ser caracteres contrarios, é impossível que um mesmo ser tenha faculdades contrarias. Ora, a faculdade de pensar é contraria aos attributos da materia : logo não póde esta possuir a faculdade de pensar. A menor deste argumento torna-se evidente, se compararmos os principaes attributos da materia, a saber, a extensão, a divisibilidade, a solidez ou impenetrabilidade, a figurabilidade e a inercia, com os attributos da faculdade de pensar. De mais, é certo que as cousas que implicão contradicção não cabem na omnipotencia de Deos, visto que esta só se estende ao absolutamente possível. Ora, ha contradicção, como acabamos de ver, em que a materia pense, pois todas as suas propriedades repugnão com as do pensamento : logo Deos não podia dar á materia a faculdade de pensar, fosse qual fosse a disposição da mesma materia, disposição que não podia mudar-lhe a natureza. Nem isto denota falta de poder em Deos, mas somente que a união da faculdade de pensar com a materia é cousa que não póde ser feita, e como tal sahe do dommio do possível.

220. Arrimão-se os materialistas na dependencia em que no homem está o moral a respeito do physico. « Vede, dizem, como a intelligencia depende das condições do organismo, como o recem nascido cujo corpo é imperfeito não raciocina, nem entende, ao passo que com o crescer da idade e aperfeiçoamento do corpo, vem proporcionalmente o uso das faculdades intellectuaes; e em chegando a decre-

pitude, e com ella o deterioramento do corpo, torna a voltar a incapacidade intellectual. Vede tambem que quando o corpo adoece, a alma soffre. Que concluiremos d'ahi senão que a alma é corporea? » Respondemos que só o que legitimamente se póde concluir é que o exercício d'alma depende do corpo; mas o depender uma cousa de outra não quer dizer que sejão identicas. A pederneira ferida pelo aço produz faiscas; estas pois dependem desses corpos,- e por isto diremos que a faisca é identica á pedra e ao aço? A ninguem deve admirar que as funcções intellectivas do homem dependão dú estado do corpo, já que no actual estado de união d'alma com o corpo os actos intellectivos precisão das faculdades organo-sensitivas, que são instrumentos d'alma, faltando as quaes accidental e indirectamente soffrem as faculdades intellectuaes. Mas como provarão os materialistas que a intelligencia essencial e directamente soffre com o corpo? Abundão nas obras dos physiologistas factos que mostrão a extraordinaria energia que muitas vezes acompanha o entendimento e a vontade, sena embargo da fraqueza do physico do homem. Em abono desses factos vem as legislações e costumes de todas as sociedades civilisadas, nas quaes o respeito á velhice, a escolha de pessoas idosas para os altos cargos governamentaes, assas provão a verdade de que o valor intellectual não está na razão directa da capacidade physica. A palavra *senado* (de senex) entre os Romanos, e ainda hoje protesta contra a doutrina lucreciana do decrescimento das faculdades intellectuaes com o enfraquecimento do corpo. (Léde sobre este ponto a obra do douto physiologista Lordat intitulada : *Preuve de Vinsénescence du sens intime de I'homme.)*

LIÇÃO XLVI

DA IMMORTALIDADE D'ALMA

Summario —221. Importancia do dogma da immortalidade d'alma.—222. O que é a immortalidade d'alma e de quantos modos póde um ente ser im-

221. Depois da existencia de Deos, o dogma philosophico de mór valor é sem duvida o da immortalidade d'alma racional. Este é o mais nobre dos privilegios com que Deos nobilitou a nossa alma, e é mesmo como o fundamento e explicação dos outros privilegios que ella possue; porquanto se não fora imnmortal, não seria espiritual, intel-logente e livre. Para que seria espiritual, se havia de acabar como as substancias corporeas? Para que havia de ter intelligencia e liberdade, como Deos que a fez á sua imagem e semelhança, se não devia assemelhar-se-lhe pela duração? Se os materialistas contestão-lhe a espiritualidade não é senão para poderem negar-lhe a immortalidade.

222. De tres modos póde um ente ser immortal; 1º essencial e absolutamente, 2º extrinsecamente e por especial disposição de Deds, 3° intrinsecamente e por exigencia da propria natureza do ente. Do primeiro modo é claro que só Deos é immortal, pois só elle é necessario; pelo que o Apostolo exclusivamente lhe attribue a immortalidade : *Qui solus habet immortalitatem.* Do segundo póde qualquer ente ser immortal, uma vez que Deos queira conserva-lo perennemente. 0 terceiro modo é o que compete á alma humana, a qual, supposto ter sido creada com os attributos que lhe conhecemos, por exigencia de sua natureza ha de permanecer na vida. A immortalidade é portanto a propriedade que tem a alma humana de sobreviver ao corpo por intrínseca exigencia de sua natureza.

223. 0 dogma da immortalidade d'alma, ponto cardeal sobre que gyra toda a vida moral do homem, foi providencialmente gravado por Deos em nosso espirito, d'ahi a universalidade e firmeza da crença de que a alma é immortal. Mas, terá essa crença motivos racionaes, e poderá a philosophia demonstra-la scientificamente ? Pretendia Descartes

que pela razão natural só podemos ter acerca da immortalidade d'alma *conjecturas* favoraveis, risonhas esperanças, mas nunca certeza. (De Gerando, H*ist. comp. dos syst. de philosoph., II* [»., I. II, p. 191.) Bacon affirma que só a revelação póde resolver o ponto da immortalidade d'alma, o qual reputa alheio da philosophia. *(De Áug. scient.,* 1. IV c. IH.) Não pensava diversamente Puífendorfio. Tal não é porém a opinião dos mais profundos philosophos catholicos, os quaes, posto não sejão racionalistas, confião mais da razão humana, e pensão que esta póde demonstrar a verdade da these da immortalidade d'alma. Com elles estamos nós. Vamos pois dar algumas provas da predita verdade.

224. *Pela absoluta simplicidade d'alma.* — Assim como um ente só póde ler principio por *creação* ou por *formação,* isto é, sahindo totalmente do nada, ou compondo-se de partes já existentes, assim lambem só póde acabar por dous modos, por *aniquilamento,* ou por *dissolução* isto é, vol laudo ao nada donde saldo, perdendo totalmente o ser, ou decompondo-se pela separação de suas partes. E pois se a alma humana não é immortal, só póde acabar por algum daquelles dous modos, por dissolução ou por aniquilamento. Ora, por dissolução não póde a alma acabar, porque sendo simples e espiritual, como demonstramos, não pôde dissolver-se, pois a dissolução é a desunião das partes de um todo. Logo por sua propria natureza não póde a alma acabar por dissolução. Poderá porém acabar por aniquilamento? Absolutamente fallando Deos poderia aniquilar a alma, como a qualquer outro ente; e para isto não precisaria de uma acção, bastar-lhe-ia retirar ao ente a sua provida assistencia, com a qual o conserva na existencia, para que elle cahisse no abysmo do nada d'onde o tirou, como a qualquer de nós bastaria abrir a mão para lazer cahir o corpo que sustentassemos. Mas é essa uma d'aquel-las possibilidades que, como dizem os metaphysicos, nunca se effectua. *Possibilitas nunquam ad actum reducenda. D*e facto, não dizemos que a alma é immorlal ou mortal relativamente ao poder absoluto de Deos, mas quanto á sua capacidade de ser ou não mortal. Ora, tendo Deos creado a

simples e espiritual, esta é a sua natureza, e como é da natureza da substancia simples e espiritual ter a capacidade de não acabar por dissolução segue-se que continuará a existir depois da decomposição do corpo; do contrario Deos pôr-se-hia em contradicção comsigo mesmo, revogando a ordem natural instituída por sua sabedoria. Conforme pois a ordem natural em que a alma foi creada, Deos não a aniquilará. E se, como nos mostra a experiencia, nenhum ser da natureza corporea acaba por aniquilamento, como acabará a substancia que recebeo do Creador attributos tão nobres ?

225. *Pela subsistencia (Palma.* — 0 ser que não depende de outro em sua subsistencia, uma vez separado deste não perde a subsistencia. Ora, a alma humana, posto esteja unida ao corpo, todavia possue uma subsistencia independente do mesmo, tanto que exercita os seus actos específicos sem intervenção intrínseca do corpo : logo a dissolução deste não implica a morte d'alma.

226. *Pelo desejo innato da felicidade.* — Ninguem contesta que no homem existe o desejo de ser plenamente feliz, desejo que sendo natural só do autor de sua natureza podia o homem recebe-lo. Ora, esse desejo não podendo ser illusorio, por isto mesmo que tem a Deos por autor, e não podendo tambem ser plenamente satisfeito nesta vida, corno a cada qual convence a propria experiencia, deve haver outra vida onde o homem possa obter o Soberano Bem, que só póde satisfazer plenamente aquelle desejo. Mas, se a alma não sobrevivesse ao corpo, por sua propria natureza, ou se Deos a aniquilasse, teríamos que Deos mesmo a destinara a proseguir um fim que jamais podia alcançar; o que repugna á Bondade divina.

227. *Pelo attributo divino da justiça.* — É proprio da justiça divina remunerar a cada um conforme seu merecimento. Ora, segundo a economia da Divina Providencia não poucas vezes neste mundo a innocencia vive opprimida, e a iniquidade triumphante; o homem virtuoso cheio de tribulações e despresado, e o vicioso cumulado de alegrias, riquezas e honras; se o homem todo acabasse com esta vida, a justiça divina seria vã, e a ordem universal perturbada;

porque nem o innocente teria o premio de suas virtudes, nem o vicioso o castigo de seus. vicios. Portanto repugna á justiça divina que a alma finde com o corpo. Mas Deos nada faz que seja contrario aos seus divinos attributos, alias não seria a Sabedoria Suprema : logo a alma é immorlal.

228. *Pelo consenso unanime dos povos.* — A historia de todos os povos antigos e modernos nos mostra que o genero humano sempre acreditou na existencia de outra vida; d'ahi as apotheoses, o medo dos mortos, os sacrifícios propiciatorios, a honra dos sepulchros e memoria dos mortos, o que fez dizer a Cicero : *Permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.* Ora, a adhesão de todos os povos a uma doutrina, é tida como a voz da natureza, e signal infallivel da verdade. Logo a immortalidade d'alma é certa.

229. *Pelas funestas consequencias da mortalidade d'alma.* — Se a alma humana perece pela dissolução do corpo, claro é que é incapaz de premio e castigo em outra vida; portanto tambem quando unida ao corpo não merece nem desmerece, e consequentemente são inuteis os estímulos da virtude e não haverá outra recompensa que a que é possível dar-se neste mundo. Ora, quão funestas consequencias resultarião d'ahi, facil é conjecturar. Se a minha alma se extingue com o corpo, que me importa obrar mal ou bem? Para mim não ha outro summo bem que gozar quanto posso desta vida, nem outro summo mal que perder a vida; logo para mim a virtude está em conservar a vida, e augmentar os gozos, e o vicio em não fazer o possível para viver e gozar. As desastradas consequencias que naturalmente dimanão dessa doutrina elegantemente as compendiou em versos latinos o famoso poeta christão Prudencio, que pouco mais ou menos diz assim :

Se findo o corpo, vai-se a vida inteira,
Se além da campa, nada mais teremos,
De que nos serve o Creador celeste? 0
immenso fundador deste Orbe immenso?
De que nos serve Deos? Que Soberano
Deve alguem respeitar mais sobre a terra?
lá posso então ir em furor lascivo

Beijar o templo da luxuria infame, Posso mesmo romper de sangue os laços, E o divino pudor aos pés calcando, Li nos thóros de amor lançar incesto. Se de alheio suor guardando os fructos, Testemunhas presentes não vedarem, Eu me posso fartar em pingue roubo, E dos votos da fé zombar contente. Posso em fim dos clientes a fraqueza Sondando á força de meus calculos torpes, Condemnar n'avidez e impunemente Afflictos pobres á miseria extrema.

230. Todos aquelles que querem gozar tranquillamente dos prazeres desta vida, negão a immortalidade d'alma. D'ahi as objecções que os materialistas tem levantado contra a verdade que demonstrámos. Pôde cada qual fundado n'aquelle juizo recondito, que na phrase de Cicero, a nossa propria natureza pronuncia sobre a immortalidade d'alma, *Natura ipsa de immortalitate animorum tacita juãicat,* encontrar assas recursos para desfazer os sophismas dos ímpios. Sem embargo fazemos menção de dous desses sophismas. Se a alma fosse immortal, pelo menos os homens virtuosos não temerião a morte; mas pelo contrario a desejarião, porque seria ella um coroo principio de bemaventurança; ora não ha homem a quem naturalmente a morte não horrorize • logo a alma não é immortal.» Se os homens virtuosos temem a morte, não é porque reeeião acabar totalmente, mas porque *o homem* deixa de existir, e como isto é um mal, e o mal como tal não póde ser desejado, por isto temem a morte, que horrorizou até ao proprio Redemptor em quanto homem. Mais : em quanto vivo não tem o homem certeza de qual será o seu estado na outra vida, e como as pessoas virtuosas sabem que Deos julga aos mesmos justos, não é de admirar que temão a morte.

251. Dizem ainda : « Ninguem admitte que a alma seja por sua natureza moralmente indefectivel, já que então seria naturalmente incapaz de peccar, logo lambem não podemos admittir que por sua natureza ella seja physicamente indefectivel, isto é immortal. » Ha grande differença

entre indefectibilidade physica e moral. Peccar é a parlar-se da rectidão que o acto deve ter; ora dessa rectidão só aquelle que por sua mesma natureza é a regra dos actos, isto é, Deos não póde apartar-se, mas a alma que por sua natureza não póde ser regra de seus actos, porque procede do nada, não pôde ser moralmente indefectivel por sua natureza. Para que porém o seja physicamente basta ser substancia simples e espiritual, pois desde então, por exigencia de sua natureza, necessariamente lhe compete a permanencia no ser.

LIÇÃO XLVI1

DA UNIÃO D'A LMA COM O CORPO. — SEDE D' ALMA.

SUMMARIO . — 252. Maravilha da união d'alraa com o corpo. — 233. Duas especies de união e de composto, substancial e accidental. — 254. A união d'alma com o corpo é substancial; de que modo. — 235. O que é forma substancial. — 236. União sem confusão, distincção sem separação é a formula expressiva do composto humano; ella é de applicação universal. — 237. A doutrina da união substancial seguida universalmente até Descartes. —238. Os tres systemas modernos. —239. O occasionalismo; sua refutação. — 240. A harmonia preestabelecida de Leibnitz; sua refutação. — 241. O influxo physico; porque não é admissível. — 242. Em que sentido póde ser admittido. — 243. A alma está toda no corpo inteiro, e em cada uma de suas partes. — 244. Texto de S. Agostinho.

232. Estudada a alma em suas operações e propriedades essenciaes, vamos agora considera-la em sua relação com o corpo, ao qual se acha naturalmente unida. Essa união por mais natural que seja é sem embargo um facto admirabilissimo do poder de Deos; por onde veio dizer S. Agostinho, que a união actual dos espíritos com os corpos, constituindo a natureza animal, é uma grande maravilha, incomprehensivel ao homem, sendo não obstante o mesmo homem : *Modus quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est. (De Civ.,* 1. XXI, c. x.)

Assim aprouve a Deos, e assim convinha fosse para que

existisse no inundo toda sorte de seres. Havião corpos sem espíritos, como a terra, a agua e outros; espíritos sem corpos, os anjos; em tambem conveniente que existissem espíritos unidos a corpos, a alma racional, a ultima das creaturas intelligentes, a qual coube naturalmente formar *um* so todo com o corpo ao qual está unida.

255. Mas de que natureza será essa união, para que della resulte *um* só ser, o ser do homem, o qual, como sabemos, nem é a alma só, nem tambem o corpo só? Para sabe-lo cumpre advertir, que ha duas sortes de união e de composto; *substancial,* e *accidental.* União substancial é aquella da qual resulta uma só substancia; ao composto resultante dessa união tambem se chama substancial. Nesta sorte de união os componentes sendo separadamente incompletos, completão-sc pela união, e formão um ser real e substancialmente *um.* União accidental é aquella da qual resulta um aggregado de substancias completas, cada uma das quaes conserva na união a sua natureza especifica; de sorte que só accidental e appnrentemente formão *um* ser, mas real e substancialmente são dous ou mais, conforme o numero dos componentes. Ao composto resultante dessa união chama-se accidental. Da união resulta a unidade, que è o seu termo; por isto tambem esta é substancial ou accidental : Um relogio é certamente *um* todo, resultante da união de suas diversas peças; porém só é um accidentalmente, porque se a disposição artística de suas partes lhe dá essa unidade, todavia cada uma destas partes conserva o seu ser particular. .

254. Dizemos agora que a união d'alma com o corpo é substancial, já que delia resulta *um* só ser, o ser do homem, a pessoa humana. *Ex corpore et anima dieitur esse homo, sicut es duobus rebns quaedam tertiu res constituta*, *quae neutra illarum est*; *homo enim nec est anima, nee corpus.* Temos pois que, segundo S. Thomaz, nenhuma das partes do homem, o corpo, e alma, é por si só o' homem, e que este é uma *substancia terceira* diversa d'aquellas duas. De como isto possa ser, temos um símile (se símile é possível entre cousas tão differentes) nas composições chimicas. Quando, v. g. o oxigenio se une com o enxofre para pro-

duzir uma terceira substancia chamada acido sulfurico; ou quando um acido se une com uma base para formar uma terceira substancia chamada sal, nos elementos componentes dessas duas terceiras substancias não se dá uma simples união, de modo que os componentes fiquem com suas respectivas naturezas, mas entre elles opera-se uma como transfusão, o ser de um communica-se ao ser de outro; e dest'arte a substancia resultante sendo completamente *uma,* participa das propriedades de ambos os co-principios ou substancias incompletas que se unirão. Cousa analoga se dá no homem. A alma racional unindo-se ao corpo o converte em substancia viva, e para esse effeito é preciso que o torne participante de sua propria vida, ou que se faça vida substancial do corpo. Deste modo vem a resultar a unidade substancial do homem, em virtude da qual formão a alma e o corpo *um* só homem, uma só pessoa, uma só natureza. A união d'alma com o corpo é portanto não só natural, mas tambem pessoal. Por isto se diz que a alma é a fórma substancial do corpo.

235. Chama-se fórma substancial aquelle principio que communica o seu proprio ser ao sujeito a quem se une, fazendo que este seja o que é, pertença á especie á que pertence. Ora o corpo torna-se vivo, capaz de operar, e é corpo humano, pela vida que recebe d'alma; e tanto assim é que, retirada ella, perde o corpo a vida, e as operações que lhe são proprias, e desde então só em sentido equivoco chamamos *homem* ou *animal* ao corpo que fica sem a alma, como chamamos *animal* ao animal pintado ou feito de pedra : *Et ideo recedente anima, sicut non dicitur animal et homo nisi equivoce, quemadmodum animal pic-tum vel lapideum, ita est de manu et oculo aut carne et osse.* (Ip., q. 8.)

256. Posto que substancialmente unida ao corpo formando um só ser, todavia a alma conserva integralmente a sua natureza 'simples e espiritual, como 'evidentemente mostrão os seus actos específicos de entender e querer. Unem-se portanto os co-principios substanciaes do homem, e completão-se pela união sem se *confundirem,* ficando *distinctas* sem serem *separadas.* Em summa a *união* d'alma

com o corpo não implica *confusão,* como a *ditincção* não implica separação.

Esse modo de união não é exclusivo do composto humano, pelo contrario, como excellentemente adverte um philosopho hespanhol, é applicavel á ordem universal. O que é com effeito o universo *(unum versus alia)* senão o conjuncto de entes *unidos* e não *confundidos, distinctos* não *separados?* No soberano Autor do universo o que vemos? *Distincção* de pessoas em *unidade* de essencia, ou tres Pessoas *unidas* e não *confundidas, distinctos* e não *separadas.* O que é Jesus Christo? Deos-Homem, em quem a divindade e a humanidade estão *unidas,* mas não *confundidas, distinctas,* mas não *separadas.* Qual ê a sociedade politicamente bem ordenada, senão aquella em que os dous poderes, ecclesiastico e civil, estão *unidos* sem *confusão* c *distinctos* sem *separação.* 0 que é uma sciencia bem organisada, senão aquella serie de demonstrações, tendo em resultado u*nir* sem *confundir, distinguir* sem *separar* os princípios relativos a certa ordem de verdades? Que fazem a analyse e a synthese, instrumentos de toda sciencia, senão distinguir o *unido* sem *separa-lo* e *unir* o *distincto* sem *confundi-lo* ? Emfim o que é o erro senão a separação do unido, ou a confusão do distincto? 0 que é o pantheismo, v. g. senão a *confusão* de cousas *distinctas,* Deos e o mundo; e o materialismo senão a *separação* de cousas unidas, espirito e materia? 0 que é o liberalismo, e o protestantismo, senão, ali a separação da ordem e da liberdade, que devem ser unidas, e aqui a confusão dos dous poderes que devem ser distinctos? União sem confusão, distincção sem separação, eis uma formula fecundíssima) a qual bem comprehendida póde servir de meio de resolução a todos os problemas scientificos, políticos e religiosos.

257. A união substancial e pessoal do composto humano foi constantemente ensinada nas escholas até Descartes. Esta é a razão porque os philosophos anteriores a elle não excogitarão systemas para. explicar o *commercio* d'alma com o corpo. Por quanto só ha commercio entre dous ou mais seres completos e independentes absolutamente, e nunca entre um só e mesmo ser, ainda que composto de

elementos dessemelhantes. Chegou porém o reformador da philosophia moderna, e *separando* substancias que erão sómente *distinctas,* fez do corpo e d'alma dous seres completos, e dando sómente valor a alma, que para elle constituía por si só o eu, ou a pessoa humana, e reduzindo o corpo a um mero accidente, fez assim do homem um quasi anjo. *(Meth.,* IV p., n° 2.) Rota a unidade substancial do homem, na quai consiste o verdadeiro systema da união d'alma com o corpo, puzerão-se então os philosophos, com toda seriedade, a inventar systemas para explicar o commercio d'alma com o corpo.

238. Tres systemas menciona a historia da Philosophia moderna, destinados a declarar aquelle commercio : o das *causas occasionaes* de Descartes, comummente attribuido ao seu discípulo o P. Malebranche, por o ter este desenvolvido e sustentado; o da *harmonia preestabelecida* de Leibnitz; e o do *influxo physico* de Euler, sustentado por Locke. Não falíamos na hypothese da *mediador plastico,* attribuida ao inglez Cudworth, por ser por demais absurda; por quanto nella se ensina que entre a alma e o corpo medeia uma substancia em parte material e em parte immaterial, a qual por aquella parte se une ao corpo, e por esta á alma. Ora ha nada tão absurdo como uma substancia a um tempo material e immaterial? Examinemos portanto os tres supraditos systemas, não para vermos se resolve a questão trazida á téla pela philosophia moderna, pois que a não resolve já podemos saber, mas para conhecermos os erros que delles se inferem.

239. 0 occasionalismo ou o systema das cousas occasionaes é uma applicação do principio malebranchiano, a saber, que as causas segundas, isto é, as creaturas, não são verdadeiras causas, senão meras *occasiões* dos phenomenos naturaes, dos quaes a verdadeira causa é Deos. Partindo desse falso principio, dizia Malebranche que a união d'alma com o corpo consiste, não em que na verdade a alma obre sobre o corpo, e o corpo sobre_a alma, mas em que é Deos quem por *occasiâo* dos movimentos do corpo produz n'alma percepções e volições correspondentes, e por *occasião* das percepções e volições d'alma produz no corpo

movimentos correspondentes. Por exemplo, quando a alma quer mover o braço, Deos por occasião desse querer, move o braço; e quando o corpo faz algum movimcnlo, Deos toma a este por occasião para produzir n'alma uma percepção correspondente. Por onde vedes que Deos é a verdadeira e unica causa efficiente dos movimentos de nosso corpo, como das percepções e volições d'alma.

Muitos inconvenientes se inferem deste systema. 0 primeiro é negar o facto cuja explicação se propõe, a saber, a reciproca acção d'alma e do corpo, facto que é impossível pôr em duvida. segundo é contradizer a sabedoria de Deos, que quiz não só crear e conservar os entes, mas ainda que por propria actividade produzissem certos effeitos. Ora, se as creaturas não produzem certos effeitos, e só Deos faz tudo immediatamente, debalde empregou elle os entes para realisarem alguma cousa; o que repugna á sabedoria de Deos. 0 fatalismo é outro resultado do systema malebranchiano. Com effeito, se Deos é a causa productora dos actos de minha alma, e dos movimentos de meu corpo, não é a alma quem entende, nem o corpo quem se move; e então o que é feito da liberdade e da imputabilidade? Supponhamos que se trata de um furto : ha neste facto dous actos, um *interno, que* é o querer apossar-se do alheio, e outro *externo,* que é o Movimento das mãos para apprehender o objecto; ora, se tanto o querer, como o movimento partem unicamente de Deos, com que fundamento imputaremos o furto ao homem? O que dissemos do furto póde se dizer de qualquer outro acto moralmente bom ou mão.

240. Leibnitz mostrou o erro da negação da actividade das Substancias, sustentando que toda causa segunda era essencialmente activa. E não foi isto pequeno serviço á sciencia. Mas partindo sempre do falso supposto da união accidental d'alma com o corpo, pretendeo explicar as suas relações assim : Deos antes de unir a alma com o corpo, prevendo a serie futura de suas modificações respectivas, unio a tal corpo aquella alma cujas modificações sabia havião de corresponder aos movimentos do corpo. De sorte que as duas series respectivas de modificações e movimentos são independentes uma da outra, posto que se achem por *pre-*

ordenação de Deos em perfeita *harmonia.* Assim sendo, ainda quando não existisse corpo algum, poderia a alma desenvolver a serie de percepções e volições, que agora produz; e semelhantemente se não houvesse nenhuma alma, o corpo faria todos os movimentos contidos em sua serie. Pelo que a alma e o corpo são como dous *automatos,* um espiritual, e o outro corporal. Eis em summa o que é o systema da harmonia preestabelecida.

Este systema labora quasi nos mesmos inconvenientes que o occasionalismo. Primeiramente suppoz o que está em questão, pois o que se procura saber, é porque, dadas taes percepções e volições n'alma, lhe correspondem taes movimentos no corpo; ora o systema suppõe que a cada percepção e volição d'alma corresponde movimento especial no corpo e *vice versa :* logo suppõe aquillo mesmo que desejamos saber como se opera.

A harmonia é tambem contraria á liberdade d'alma. Leibnitz diz que a alma foi unida ao corpo de modo que ás suas modificações correspondão movimentos no corpo, e desde logo estes não estarião no poder d'alma já que o corpo teria sempre os mesmos movimentos, ainda que não existisse alma; e semelhantemente as percepções e volições d'alma não estarião em seu poder, para que podesse ou não produzi-las, visto que hão de sempre corresponder harmonicamente aos movimentos do corpo; e se a alma podesse produzir volições e percepções que não lhes correspondessem movimentos no corpo, desappareceria a harmonia preestabelecida. Ora, como a alma será livre, se não produz as suas operações de modo que possa deixar de produzi-las, no que está a liberdade?

Se os movimentos do corpo não dependem d'alma, e realisão-se sempre machinalmente, ainda que não houvesse alma, quem os poderia conter? De que serviria quererá alma cohibi-los, se elles não lhe obedecem? Logo inuteis serião as exhortações e conselhos, para que obrassemos deste ou d'aquelle modo. E como punir o homem por seus crimes, se evita-los não está em seu poder? Supponhamos que a mão seja machinalmente determinada a matar um homem ; ou a alma póde impedir o homicídio, ou não póde;

se póde desapparece a harmonia entre o movimento da mão e a volição d'alma, e se não póde o homicídio é necessario. Admittimos que em todas as cousas reina admiravel harmonia, porque Deos *dispoz tudo com numero, peso e medida,* existe portanto harmonia entre a alma e o corpo e suas respectivas operações, como aliás a observação o mostra; mas que a alma seja creada de modo a produzir o que se passa no corpo, e o corpo o que percebe a alma, sem nenhum influxo reciproco, não passa isto de uma ficção.

241. No systema do influxo physico o corpo e a alma obrão um no outro *physica* e realmente. Esta opinião antiga foi resuscitada por Euler. Aqui parece que se evitão os inconvenientes que notamos nos outros dons systemas, pois nem se nega a actividade das causas segundas, nem se destroe a união natural, mas ensina-se essa união e a acção reciproca das duas substancias unidas. Por isto muitos philosophos espiritualistas tem adoptado o systema de que tratamos.

Mas elle não explica o como a alma está unida ao corpo, e suppondo a união affirma que entre as duas substancias ha reciproca influencia, o que é verdade.

Além de não dar a razão da união, póde esse systema favorecer o materialismo, fazendo crer que ha *contacto physico* entre a alma c o corpo, como existe nos corpos. Por esta razão deve ser rejeitado. Mas não porque, como alguns dizem, a alma sendo simples não póde obrar physicamente ou realmente sobre o corpo; o que se fosse verdade, tambem o seria que Deos e os anjos, entes da maior simplicidade, não poderião ter acção immediata e physica sobre o corpo; cousa inteiramente falsa. Além de que é absolutamente necessario admittir que os corpos movem-se pelos espíritos, pois nenhum movimento corporal pôde ter principio em um corpo. Portanto, sendo certo que a acção physica e real d'alma sobre o corpo, e do corpo sobre a alma não *constitue* a sua união, todavia a *suppõe*.

242. Em quanto este systema suppõe o facto da união d'alma com o corpo na unidade do composto, e admitte a acção real de um sobre o outro, o temos como verdadeiro. Com effeito, o corpo e a alma concorrem para formar um

só ser composto, o ser humano, e concorrem *physica* e *realmente,* pois o homem não é de certo *moralmente* composto de corpo e alma, senão physicamente. Tambem as faculdades d'alma, assim as intellectivas, como as sensitivas, se coadunão na essencia unica d'alma. Ora, nos entes cujo ser é u*nico,* e cujos componentes se reunem formando um só composto, as operações são mutuas, como exigem a unidade de ser e a mutua coadunação em um só ser. Portanto a alma e o corpo, as faculdades intellectivas e as sensitivas influem mutuamente entre si, e de modo real e physico, passando para umas o que superabunda em outras. Ha por consequencia influxo physico d'alma no corpo, e do corpo n'alma, não do corpo como tal, mas do corpo *verificado* pela alma, formando com esta um só ser composto. Semelhantemente as faculdades intellectivas influem physica e realmente nas sensitivas e *vice versa,* em quanto todas cilas se unem em uma só essencia d'alma. Nem deve maravilhar que se do esse influxo physico, quando é sabido que a alma posto que espiritual e incorporea póde unir-se realmente ao corpo. Quando dizemos que o corpo obra sobre a alma, não se deve entender isto do corpo como corpo, mas d'alma mesma, que é quem obra sobre si, por meio de suas faculdades, das quaes são orgãos os membros dos corpos. Portanto o dito influxo não se opera por acção e reacção como se verifica nos corpos; a alma influe no corpo, porque os membros deste obedecem á alma e são orgãos das faculdades d'alma; o corpo influe n'alma porque é parte do homem, cujos membros são orgãos das potencias d'alma.

245. Costumão os philosophos modernos discutir seriamente a ridicula questão do *lugar* que a alma occupa no corpo. Para nós a alma sendo o principio de vida de todo o corpo, do qual é fórma substancial, dizemos que *por sua essencia* ella está toda em todo o corpo, e em cada uma das parles do mesmo. Mas *por suas faculdades* está em diversas partes. Com effeito, a alma não tendo totalidade *quantitativa,* só póde estar toda em cada parte do corpo por totalidade de *essencia*; simples e espiritual em sua essencia e indivisível e enextensa; logo se anima cada uma das partes do corpo, como de facto anima, deve estar totalmente em

cada uma. Mas considerada em sua totalidade *potencial,* isto é, em suas faculdades ou potencias, não está toda em cada uma das partes do corpo, senão que está por uma faculdade em uma parte, por outra em outra; assim pela faculdade de ver está no olho, pela de ouvir no ouvido, etc. (S. *theol.,* I p., q. 76, a. 8.)

244. A mesma doutrina traz S. Agostinho, e a expõe assim : A alma não só está presente em todo o corpo, mas tambem em cada uma de suas partes. Com effeito, se uma parte do corpo recebe a impressão de um objecto exterior, toda a alma a sente, embora aquella impressão não se laça sentir em todo o corpo; e assim, quando o pé recebe uma lesão, a bocca dá logo signal de dôr gritando, o olho e a mão involuntariamente se dirigem para o lugar lesado. Ora, esses movimentos não poderiam dar-se, se a alma não estivesse toda em cada um dos orgãos que as executam no mesmo instante em que é affectada de uma sensação dolorosa na parte offendida; e igualmente a sensação dolorosa não dar-se-hia, se a alma não estivesse toda na parte ferida no mesmo instante em que ella obra sobre os outros orgãos. Se a alma estivesse dividida pelo corpo, como haveria communicação entre suas differentes partes? Que mysterioso mensageiro poderia transmittir a sensação de uma a outra? A sensação não percorre a massa do corpo para advertir de sua presença as partes da alma espalhadas pelo corpo; por consequencia cumpre admittir, que toda alma sente ou soffre a sensação produzida em uma parte determinada do corpo, e a soffre sómente na parte onde a impressão tem lugar : e como sente toda em cada uma das partes do corpo, segue-se que está toda unida a cada uma d'aquellas partes. Entretanto não se deve concluir da *omnipresença* d'alma em relação ao corpo, que ella é extensa, coincidindo com as dimensões do mesmo corpo, como se dá, por exemplo, com a alvura da pelle: pois que se a alvura da pelle é alterada em uma parte do corpo, não obstante essa alteração parcial, a do resto do corpo póde não ser atacada, e por consequencia não ha unidade e identidade no todo que esse attributo abstracto representa. Como porém a alma tem consciencia ao mesmo tempo de muitas sensações diversas

e locaes, o seu ser total é necessariamente um e identico, e por consequencia simples e inextenso, bem que esteja presente em todo o corpo e em cada uma de suas partes. *(Do immortalidade d'alma,* c. XVI.)

LIÇÃO XLVIII

DA ORIGEM E UNIDADE D'ALMA.

SUMMARIO. — 245. Necessidade de tratar da origem d'alma. — 946. Tres questões a este respeito; a alisa humana não é parte da substancia divina. — 247, Uma difficuldade tirada da Bíblia. — 248. Se a alma é gerada, o tradicionismo e o generacionismo. —• 249. Refutação dessa doutrina. — 250. A alma é immediatam ente creada por Deos.— 251. Se no homem só ha um principio vital; historico do duodynaraismo. — 252. A alma racional é e único principio de vida no homem; delia dimanão as funcções vegetativas, sensitiva e intellectivas; provas. — 255. Objecção tirada da inconsciencia das funcções organicas; resposta.

245. Não é sem grande vantagem para a verdade que em todos os tempos se propoz a sã Philosophia tratar da origem d'alma humana; por quanto neste particular são mui graves os erros que tem ensinado os pantheistas antigos e modernos. Crerão outr'ora os manicheos, priscilianistas, pythagoricos e estoicos que a alma procedia da substancia de Deos. Em nossos tempos o cabeça dos pantheistas modernos, o judeo Spinosa tem que a alma humana não é outra cousa que uma modificação da substancia divina, ou um modo particular porque Deos se manifesta sob a foma sensível de homem; d'onde infere que a immortalidade d'alma consiste em perder o homem a existencia phenomenal, tornando-se a sua alma uma e identica com o proprio Deos. Tal é o erro conhecido na historia da Philosophia com o nome de *palingenesia,* por diversos modernamente professado em Allemanha. Kant começando na *Critica da razão pura* a duvidar da immortalidade d'alma, como refere Cousin (liç. sobre a Philos. de Kant, liç. 4) quiz logo na *Critica da razão pratica* afíirmar esse dogma, fê-lo porém com tão fracas razões, quanto ura fragil a sua crença nessa verdade;

por isso, como traz Hesse, morreo Kant duvidando se havia uma vida futura. Trilhando esse caminho Hegel converteo o *eu* subjectivo de Kant em *Idéa,* e tendo o espirito humano por uma manifestação do espirito universal ou da Idéa, fez consistir a immortalidade do espirito humano na consciencia desse espirito universal, de sorte que para Hegel o espirito humano só possue a personalidade quando adquire consciencia de ser Deos. Eis aqui uma consequencia logica da falsa theoria da origem d'alma. Cumpre pois, que a Philosophia diga a verdade sobre esse ponto de psychologia.

246. A alma é uma parte da substancia de Deos? É gerada pelos pais? Ou é de creação immediata? Eis aqui as tres doutrinas que correm sobre esse ponto. Vejamos qual seja a verdadeira. Que é absurdo ser a alma humana uma parte da substancia de Deos, o demonstramos assim com S. Thomaz: A substancia divina é indivisível, não póde portanto a alma humana ser uma parte della : logo só póde ser toda aquella substancia. Mas Deos é necessariamente um, logo uma tambem ha de ser a alma, uma a percepção de todos os homens; cousa evidentemente absurda. Mais: Deos é invariavel, pois se o não fosse, mudaria, e neste caso ou receberia alguma perfeição que antes não tinha, ou perderia alguma outra que já tivesse e quer em um, quer em outro caso não seria infinitamente perfeito. Ora, a alma varia constantemente, passa da ignorancia á sciencia, do vicio á virtude, e *vice versa,* passa ainda da possibilidade á effectividade de suas operações, isto é, da potencia ao acto, e de um acto a outro ora querendo ora não querendo, ora pensando, ora sentindo, etc. Portanto não póde ser uma parte da substancia divina.

247. Mas, dizem, se o espirito do homem não é parte de Deos, a que vem dizerem os livros santos que Deos *inspirou na face do primeiro homem o sopro da vida* (Genes., o. II, v. 7) e que *em Deos temos a vida, o movimento e o ser* (Act., c. xvII, v. 28)? Não é claro por aqui que a alma humana é uma emanação de Deos, uma parte da substancia divina ? Ao que dizemos : Assim como aquelle que assopra physicainente na face de outro, lança-lhe o ar, mas não lhe communica uma parte de sua substancia, assim tambem Deos

inspirando ou assoprando na face do primeiro homem não lhe transmittio uma parte de si, mas o espirito vital, isto é, a alma pela qual vive. Quanto ao texto do Apostolo, significa que vivemos, movemo-nos e existimos pela vida, movimento e ser que Deos nos deo e conserva; mas não que vivemos a vida de Deos, nem que é elle quem nos move, nem finalmente que o nosso ser é o ser de Deos.

248. Assentei já que não póde a alma ser parte de Deos, cabe indagar como vem ao corpo. Nos primeiros seculos da era christã sustentarão Apollinario, Tertuliano e outros que a alma chega ao corpo por transmissão paterna *ex traduce,* querendo uns que seja transmittida pelo corpo do pai, e outros pela sua alma. Esse velho erro denomina-se t*radicionismo.* Em nossos dias o philosopho allemão Frohschammer e outros, com o fim de explicarem como o peccado original passa de nosso primeiro pai a todos os homens, resuscitarão a theoria de que a alma é gerada, theoria hoje chamada *generacionismo.* Esta doutrina constantemente rejeitada pelos mais illustres philosophos, não póde subsistir ao exame da razão, a qual nos diz não poder a alma humana ser gerada.

249. Com effeito, se recebessemos de nossos pais a alma por via de geração, a receberia mos de sua alma ou de seu corpo de sua alma é impossível, porque esta, como substancia unica, indivisível e identica a si mesma, não póde communicar-se senão totalmente, e neste caso o pai communicando-a ao filho ficaria sem alma; o que além de absurdo é ridículo. De seu corpo tambem não póde ser, já que a alma do filho sendo por sua natureza immaterial, é inadmissível que seja efleito da materia; alias o effeito excederia em perfeição a sua causa.

250. Mas, sómente de dous modos póde uma cousa ser produzida, a geração e a creação; a alma não podendo ser gerada, claro é que ha de ser creada. Mas só Deos pôde crear, logo a alma procede immediatamente de Deos por creação. A cada corpo que se organisa pela geração ajunta Deos uma alma de immediata creação que o vem animar.

251. Conhecida a origem d'alma racional, cabe indagar se no homem só existe uma alma a um tempo principio das

funcções organicas e inlellectuaes; se o principio da vida animal é o mesmo do pensamento. Observámos que no homem existem tres ordens de funcções, funcções *vegetativas,* communs a todos os seres vivos, a nutrição, o crescimento e a geração; funcções *sensitivas* especiaes dos animaes perfeitos, e funcções i*ntellectuaes* privativas do homem. Estas tres especies de funcções induzirão Platão a admittir no homem tres almas, uma vegetativa, outra sensitiva, e a terceira intellectiva. Aristoteles impugnando a doutrina de seu mestre Platão, sustentou a existencia de um só principio, origem d'aque!las tres ordens de phenomenos. A doutrina aristotelica se chama *animismo.* Reinou ella quasi exclusivamente na sciencia, até que Descartes, justamente empenhado em distinguir a alma do corpo, cahio no erro de negar alma aos brutos, reputando-os meros automatos, e attribuindo todas as suas funcções a um puro mechanismo ou organicismo. Esse erro, origem de muitos outros no estudo do homem, e que como exactamente observa a propria Philosophia de Leão, abrio breve caminho para os materialistas negarem a alma do homem, deo tambem em resultado terem certos medicos philosophos reduzido a vida a um mero effeito das forças da materia. As monstruosas consequencias que logicamente se inferião de tão falso principio levarão alguns medicos e philosophos a proclamarem a superioridade do principio da vida relativamente ás forças da materia bruta. Essa louvavel reacção operou-se principalmente na eschola medica de Montpellier, e forão seus principaes autores Barthez e Lordat, seu discípulo. Mas em vez de abraçarem pura e simplesmente a doutrina tradicional da unidade do principio vital, sustentarão a existencia no homem de dous princípios ou forças, um immaterial, insenescente, imperecedouro, d'onde dimanão as funcções intellectivas e sensitivas, e outro material, susceptível de declinar, e por fim desapparecer com a vida; este é *o principio vital* propriamente dito, do qual procedem as funcções organicas. Tal é a doutrina hoje conhecida pelo nome de *duo-dynamismo* recentemente sustentada em Allemanha por Antonio Gunther e Baltriz.

252. Para dar-vos sobre a questão a nossa opinião, dizemos que temos como verdadeira a doutrina tradicionalista

de Aristoteles, a saber, que no homem só existe um principio de vida, a alma racional, da qual dimanão as funcções vegetativas, sensitivas e intelleclivas. A experiencia e a razão se coadunão para mostrar-nos a verdade desta these. Com effeito, a cada um attesta a propria consciencia que um só é o ser que se nutre, cresce e reproduz, sente e entende.

I*pse idem homo est qui percepit se intelligere et sentire, sen, tire autem non est sitie corpore* diz S. Thomaz; e só isto basta, seja dito de passagem, para mostrar que esse philo-sopho praticou a observação psychologica muito antes da es-chola escoceza. Ora, esse facto de consciencia não se daria se o principio de minha intellecção fosse diverso do de minha sensação, porque então o meu eu humano seria constituído só pelo meu *eu* intellectivo, e os actos do meu-*eu* sensitivo ser-me-hião estranhos, como se forão de outro ser, e não meus. Por isto é que em virtude da unidade e identidade do meu *eu,* posso dizer com a mesma verdade *eu* me nutro, *eu* sinto, *eu* entendo; o que seria falso se não fora um e identico o ser que em mim exercita os actos de nutrição, sensação e intellecção.

0 raciocínio vem em apoio desta prova de experiencia interna, tomando por ponto de partida a unidade do homem, o qual de certo não é um conjuncto de tres substancias completas, planta, animal e racional, mas uma só, posto que dotada de funcções correspondentes a esses tres graus de vida. Ora, a unidade de um ser presuppõe a do principio que o informa, pois não sendo a unidade senão uma consequencia do ser, forçosamente ha de proceder do mesmo principio d'onde procede o dito ser. Logo se um é o ser do homem, um ha de ser o principio informante d'onde derivão todas as suas operações.

A connexão e reciproca influencia que observamos entre as acções vitaes do homem, convencem a mesma verdade. De facto, é sabido não só que quando as operações da sensibilidade se exercitão com intensidade impedem as do entendimento, e *vice versa,* mas tambem que a nimia applicação do espirito prejudica as funcções da vida organica. Será sempre uma verdade o axioma : *Pluribus intetitus minor est ad angula sensus.* Ora, tal não aconteceria se todas as fa-

culdades do homem não procedessem de uma só alma; d'onde o dizer justamente S. Thomaz : *Una operatio animsae, cum fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principiam actionam esset per essentiam unum.* Por consequencia a alma racional é o unico principio de vida no homem, e della procedem as funcções vegetativas, sensitivas e intellectivas.

255. Varias difficuldades tem os duo-dynamistas opposto á doutrina que acabamos de expender. Entre ellas sobreleva a que se baseia no facto da inconsciencia dos phenomenos organicos; por isto só delia faremos menção. « Se a alma racional fosse tambem principio da vida organica, deveríamos ter consciencia dos actos vitaes, e sobre elles influiria a vontade; ora, é facto que esses actos passão desapercebidos para nós, e estão fóra da acção de nossa vontade; logo não procedem do mesmo principio do pensamento : » Esta é em substancia a objecção que formulão Maine de fiiran, Jouffroy e outros. Mas de passarem as funcções vitaes desapercebidas, não se póde inferir que procedão de um principio diverso d'alma racional. Por quanto muitos actos incontestavelmente intellectivos tambem se oporão sem sua sciencia. Quantas idéas adquiridas permanecem em nosso espirito de que não temos consciencia actual? E a prova está no grande numero delias que por effeito da attenção, da associação e outras circumstancias fortuitas são tiradas, por assim dizer, do nada em que jazião. Neste caso diremos que aquèllas idéas de todo esquecidas e desapercebidas não tem por agente a alma racional? É um grande erro, dizia justamente Leibnitz, asseverar que só existem n'alma aquellas percepções de que somos advertidos. *(Novos Ensaios,* 1. II, c. I.) Por isto muitos philosophos reconhecem com Leibnitz a existencia de pensamentos inconscientes. Mas como póde a alma pensar sem saber que pensa? Consideremos que pensamos muitíssimas cousas ao mesmo tempo, e só attendemos aos pensamentos mais notaveis, os outros passão-nos desapercebidos. A impossibilidade do espirito attender a todos os seus pensamentos Reid torna sensível com esta comparação : Procedemos, diz, com os pensamentos que em cardume se apresentão ao es-

pirito, como um Rei com os cortezãos que pela manhã õ vem comprimentar, pretendendo todos a graça de serem attendidos. Olhando para todos saúda a ura, ri-se para outro, diz uma palavra ao terceiro, ao quarto honra com uma curta conversa, e o maior numero sahe como entrou, sem ter altrahido a attenção do Rei. Assim no grande numero de pensamentos que vem ao espirito; os que não lhe prendem a attenção ficão logo esquecidos, e são como se não tivessem apparecido no espirito. É portanto fóra de contestação que bom numero dos actos d'alma inlellectiva se operão sem consciencia actual. Logo por não termos consciencia dos actos da vida organica não se segue que não tenhão por agente a mesma alma racional. Mas d onde vem que não percebamos esses actos? Do habito da uniformidade, responde o grande Leibnitz: *Ob assuetudinem tenoremque aequabilem.* Tão depressa porém os actos vitaes sahem dessa uniformidade habitual, logo a alma os sente, e é actualmente advertida. E como os havia de sentir se elles lhe fossem estranhos? Á alma preside aos movimentos da digestão, circulação, e secreção, etc, e todavia forão esses actos sabiamente isentados pelo Autor da natureza da influencia da vontade, e subordinados ao instincto; e deste modo não correm risco de ser suspensos, ou perturbados por falta de attenção ou de calculo. Que seria de nós se os movimentos organicos dependessem de nossa sciencia e vigilancia? (Lede a erudita obra de F. Bouillier, *Do principio vital e d'alma pensante,* cap. XXII e XXIII.)

QUARTA **PARTE**

THEOLOGIA NATURAL

LIÇÃO XLIX

DA THEOLOGIA NATURAL EM GERAL. — DEMONSTRABILIDADE DA **EXISTENCIA** DE DEOS. — **PROVAS** DESSA **EXISTENCIA.**

SUMMARIO . 1. Noção de Deos — 2. Definição da ideologia natural. — 3 Impropriedade do termo theodicéa. — 4. Utilidade e excellencia da theolo-gia. — 5. 0 que nella nos propomos tratar. — G. A existencia de Dcos é demonstravel. — 7. Argumentos demonstrativos *a priori.* S. Anselmo. Descartes e Leibnitx. — 8. Valor nominal e logico desses argumentos. — 9. Os verdadeiros argumentos demonstrativos são a *posteriori.* Tres ordens desses argumentos. — 10. Prova metaphysica. — 11. Prova physica. — 18. Prova moral.

4. Temos estudado a alma humana, suas faculdades e operações, assim como o modo de dirigi-los convenientemente no caminho da verdade; agora vamos tratar do Creador da alma, Deos. Mas, o que é Deos? É impossível dar uma noção adequada de Deos . assim o confessa a sã razão por todos os theologos e philosophos. Os mesmos pagãos o reconhecem. Cicero refere que certo rei tyrano dos Syracusenses perguntara ao sabio Simonides o que era Deos, e que o elle consumindo muitos dias em meditar a questão por fim respondera assim : *Quanto diutius considero, tanto mihi ves videtur obscurior.* Deos é *incotn-prehensivel* ao espirito limitado do homem; esta é a verdadeira causa de não podermos dizer perfeitamente o que é Deos. Mas se o não podemos *comprehender,* porque a com-

prehensão implica plenitude de conhecimento de uma cousa, de modo que seja conhecida completamente e tanto quanto o póde ser, *Comprehensio importai plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitae, ut sciatur tantum cognoscatur res, quantum cognosá potest. (S. theol.,* II 2, q. 28, a. 3, ad 5), se o não podemos conhecer deste modo, digo, certamente o concebemos. Se não temos delle um conhecimento perfeito, o conhecemos sufficientemente para saber que Elle é, tem o ser de si, contem todas as perfeições concebíveis, é causa de todas as cousas, e por ahi podemos defini-lo : O ente de si, infinitamente perfeito, e causa primeira de todas as cousas.

2. A parte da Philosophia que trata de Deos, assim considerado, denominamos *theologia natural,* a qual se define: *a seiencia de Deos adquirida pela luz natural da razão.* Estas ultimas palavras distinguem a theologia natural, de que trata o philosopho, da theologia revelada ou sagrada, escopo dos estudos do theologo. Esta parte posto tenha tambem por objecto a Deos e suas divinas perfeições, todavia para o estudar baseia-se principalmente na luz sobrenatural da revelação; em quanto a theologia natural, sem prescendir de todo do indispensavel auxilio dessa luz, comtudo tem a luz da razão natural como principal instrumento de suas especulações sobre Deos.

5. Á parte da philosophia de que estamos tratando dão hoje comummente o nome de *theodicéa;* mas como esta palavra, attenta a sua etymologia *(théos* e *dike)* quer dizer tratado da justiça divina, e vem por isto mesmo a ser uma parte da theologia natural, por isto preferimos a denominação de theologia natural como mais comprehensiva e adequada do que a outra.

4. Quão util e excellente seja a sciencia que vamos estudar, facilmente se colhe da mesma natureza de seu objecto ; por quanto não póde em verdade haver nada tão util e excellente ao entendimento humano como o estudo daquelle Ente supremo, fonte de toda perfeição, e termo final das constantes aspirações de nosso espirito. Seneca, ainda que privado da luz da revelação, todavia só com ouvir os dictames da natureza se expressa acerca dessa

sciencia nestes termos : « Quantum inter philosophiam interest et releras artes; tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines et hanc quse ad Deos spectat. altior est haec et animosior multum permisit sibi; non fuit oculis contenta; majus esse quiddam suspicata est ac pulchrius, quod extra conspec-tum natura posuisset. Denique tantum inter duas interest quantum inter Deum et hominem. Altera docet quid in terris agendum sit; altera quid agatur in coelo. Altera errores nos-tros discutit et lumen admovet, quo discernantur ambigua vitae; altera multo hanc supra caliginem, in qua volutamur, excedit, et e tenebris ereptos illo perducit, unde lucet. Nisi ad haec admitterer, non fuerat opera pretium nasci. Quid enim erat cur in numero viventium me positum esse gauderem?... Detrahe hoc inestimabile bonum; non est vita tanti, ut sudem, ut aestuera. O quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit !... Haec inspicere, hsec discere, his incumbere, nonne transilire est mortalitatem suam et meliorem transcribi sortem ? » Appliquemonos pois a um estudo tão excellente, e tanto quanto permittir a luz de nossa fraca razão, procuremos conhecer esse Ente soberano, essa Causa primeira, cujo poder e sabedoria proclamão todos os entes do universo, nos quaes temos a existencia d'Aquelle que os dispoz com *numero, peso* e *medida.*

5. Sobre qualquer cousa que nos propomos a estudar, podemos naturalmente instituir tres questões : 1ª essa cousa existe ? 2ª o que é ella? 3.° como é ella? A primeira respondemos provando a existencia da dita cousa; a segunda explicando a sua essencia ou natureza, a terceira declarando as suas qualidades ou attributos. Applicando esse pensamento de Aristoteles *(Analyt. post.,* 1. II, c. I.) ao objecto do nosso estudo, trataremos da existencia de Deos, de sua essencia ou natureza, e de seus divinos attributos ou propriedades. Antes porém de tocar o primeiro ponto, releva elucidar duas questões preliminares : 1º se a existencia de Deos é cousa demonstravel, 2º se dessa existencia podemos dar demonstrações verdadeiramente *a priori.*

6. A demonstrabilidade da existencia de Deos tem sido

negada por varios philosoplios modernos, os quaes affirmão que só podemos conhecer essa verdade pela instrucção, e em ultima analyse pela revelação divina. Essa doutrina ensinada por Lamennais, foi por algum tempo adoptada pelo bem conhecido P. Bautain, e ultimamente pelo P. Ubaghs. ex-professor na Universidade de Lovania. Já em tempo de S. Thomaz era essa funesta doutrina seguida por alguns, dos quaes falia assim : Ha tambem outra opinião contraria á affirmação de que a existencia de Deos é demonstravel, opinião segundo a qual é inutil o trabalho dos que intentão provar que Deos existe; e affirmão que essa existencia não póde ser provada pela razão, e sómente a conhecemos pela fé e revelação. *(Cont. gent.* 1.1, c. XII.)

Mas a falsidade de semelhante opinião se reconhece já pela arte de demonstrar, a qual nos ensina o modo de concluir dos effeitos para as causas; já pelos esforços dos philosophos que tem trabalhado para demonstrar a existencia de Deos, e já finalmente pela asseveração do oraculo da verdade que diz pelo Apostolo : *Invisibilia per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. (Contra gent.,* 11, c. XII.) Com effeito, é demonstravel a existencia de uma causa se podemos conhecer o seu effeito como tal; ora, conhecemos o mundo como ente contingente e produzido por outro: logo a existencia de Deos é demonstravel sob a noção de causa a respeito do mundo.

7. Supposta essa verdade, cabe indagar se as demonstrações que podemos dar da existencia de Deos, hão de ser a *posteriori* ou se tambem podem haver demonstrações *apriori.* Pretendem certos philosophos que na simples idéa de Deos se contem a realidade objectiva desse Ente, e a prova que dão desse asserto denomínão argumente *a priori.* Com este nome é conhecido na historia da Philosophia aquelle celebre raciocínio de S. Anselmo, no qual provava a existencia de Deos pela só idén do ser infinitamente perfeito. Esse raciocínio é em substancia assim : A idéa que temos de Deos é a do ente maior e mais perfeito que podemos pensar; ora esse Ente, que não podemos pensar senão com aquelles caracteres, ha de necessariamente ser ao mesmo tempo pensado como subsistente na realidade, porque se

lhe não correspondesse subsistencia alguma real, seria um simples ente de razão, ou uma idéa puramente subjectiva. Mas, neste caso teriamos que o nosso espirito, depois de haver considerado a idéa do Ente perfeitíssimo como mera concepção do espirito, poderia pensar como possível que essa idéa tivesse realidade fóra do espirito. E porque uma cousa que podessc existir na realidade fóra do espirito, seria maior e mais perfeita do que aquella que só tivesse existencia no mesmo espirito, seguir-se-hia que era possível pensar outro ente maior e mais perfeito do que aquelle que só tivesse existencia meramente ideal. Ora, isto repugna a idéa do Ente perfeitíssimo, a qual traz comsigo a condição de ser o ente maior e mais perfeito que podemos pensar. Logo só do facto da idéa de Deos, nasce a necessidade de que Deos exista, ou em outros termos, a realidade objectiva de Deos está incluída na idéa que delle temos.

Tal é o argumento dito *a priori,* o qual quatro seculos depois foi reproduzido por Descartes, que se deo por seu inventor. « Tudo o que está contido na idéa clara e distincta de uma cousa, disse o philosopho francez, deve ser affirmado desta. Ora, na idéa do Ente summamente perfeito está contida a existencia real, aliás não seria summamente perfeito : logo o Ente summamente perfeito existe na realidade. »

Leibnitz censurou este raciocinio de Descartes, porque, disse, « da idéa de Deos não podemos concluir a sua realidade, em quanto não dermos á idéa de realidade o seu verdadeiro fundamento, que vem a ser provar a sua possibilidade. » Da possibilidade da existencia de Deos partio pois o philosopho allemão para provar a realidade d'aquella existencia. Se Deos não fosse possivel, argumentou Leibnitz, não haveria nada possivel, pois tudo quanto é distincto de Deos não tem o ser de si, e os entes que não são de si, só são possíveis com a condição de que o seja o ente de quem dependem, e o ente de quem dependem todos os entes é Deos. Ora, uma vez pensado que Deos é possivel, havemos pensa-lo como ser real, porque a idéa da possibilidade de Deos implica a do ente absoluto, isto é, do ente

cm quem a essencia pensada como possível se identifica com a existencia. Mas a idéa da essencia pensada e identica com a existencia não pode deixar de envolver a realidade objectiva da mesma essencia, porque do contrario a idéa respectiva não representaria a identidade da essencia e da existencia. Logo basta a idéa da possibilidade de Deos para provar a existencia real de Deos. Por este modo simplificou Leibnitz o argumento de S. Anselmo, e corregio o de Descartes. Resta porém ver se ha propriedade na denominação de *a priori* dada a esses argumentos, e qual o valor logico dos mesmos.

8. Quanto ao primeiro ponto, não vemos que haja propriedade n'aquella denominação. Por quanto todo raciocínio a *priori,* ou, como outros dizem, o*b antecedente,* tem por ponto de partida a causa primaria d'aquillo que se procura provar; e como não é possível pensar que Deos tem causa primeira, segue-se que é impossível provar *a priori* a existencia de Deos.

Quanto ao valor logico dos referidos argumentos, todos elles padecem do vicio radical de identificarem o ideal com o real, em passarem do que é puramente logico e abstracto para o que é physico e concreto. A existencia de um ente póde ser considerada de dous modos, como simplesmente pensada e designada pelo espirito, e como real existente fóra do mesmo espirito. No primeiro caso conhecemos tão sómente o que é a existencia pela idéa que delia temos, no segundo concebemos essa existencia sendo cousa real em si e fóra do espirito. Assim, pensamos na existencia de outros mundos, concebendo aliás muito bem que não basta esse pensamento para affirma a existencia real dos mesmos mundos. A existencia incluída na idéa que temos desses mundos é simplesmente subjectiva e ideal, e por isto quanto á sua realidade objectiva não tem outro valor que o de uma , hypothese. Isto posto, dado que a existencia de Deos, não seja ainda conhecida, se tomarmos a idéa da natureza divina para provar a sua existencia, não poderemos chegar a uma existencia de ordem differente da idéa em que é concebida ; isto é, havemos 'de chegar a concluir uma existencia ideal, mas nunca uma existencia real fóra do espirito.

Em relação a este estado de realidade aquella existencia ideal é simplesmente uma hypothese que precisa ainda ser demonstrada. Assim que quando dizem, como Descartes,- Deos concebe-se como ente summamente perfeito, — quer isto dizer : Dens é concebido como um ente que, se existo, ha de ser summamente perfeito. Quando dizem como S. Anselmo — Pela palavra Deos, entendemos o ente maior que podemos pensar, — significa isto : Pela palavra Deos, entendemos um ente, que, se existe, ha de ser o maior entre lodos que podermos pensar. Finalmente quando dizem como Leibnitz — em Deos a existencia çonfunde-se com a possibilidade é como se dissessemos : Se Deos existe, existe não por um novo acto accrescentado á sua essencia, mas a sua essencia será uma mesma cousa que a sua existencia. Ora em todas essas proposições é sempre necessario que a hypothese se converta em these, ou que se demonstre que Deos assim concebido na idéa existe na realidade; o que só podemos fazer pelos raciocínios *a posteriori* isto é, pelos effeitos.

9. Por consequencia as verdadeiras demonstrações da existencia de Deos, aquellas que não podem deixar duvida no espirito, que convencem a todos que usão regularmente da razão natural, são as demonstrações o *posteriori,* isto é, que demonstrão Deos por seus effeitos. O grande principio de S. Paulo : *Deos invisível i conhecido por seus effeitos vi síveis,* é o fundamento que tem tomado os maiores philosophos para provar a existencia de Deos.

As provas dessa existencia dividem-se comummente em tres ordens; 1ª as que se tirão da propria natureza das creaturas, e chamão-se *metaphysicas,* 2ª as que derivão da admiravel ordem do mundo, e chamão-se *physicas,* 3* as que são deduzidas do consenso unanimo dos povos, a que chamão *moral.* Enunciaremos essas provas concisamente, na ordem em que as temos classificado.

10 *Prova metaphysica.*— Consiste em mostrar a existen cia de Deos pela contingencia, mudabilidade e limitação das creaturas. Partindo da contingencia, á qual se reduzem aquellas outras condições da creatura, raciocinamos as sim : A propria experiencia a cada qual convence que todas

as creaturas, cujo immenso complexo forma o mundo, ora são, ora não são, ora são deste, ora daquelle modo, em uma palavra que todas são contingentes e mudaveis. Ora, d'onde houverão o ser essas creaturas, cuja existencia não póde ser negada pelo mais absoluto scepticismo? Só tres respostas se podem dar a esta questão; ou houverão o ser de sua propria acção, ou do nada, ou de uma causa anterior e distincta das mesmas creaturas. Mas, de sua propria acção não podião as creaturas receber o ser; porque o obrar presuppôe o ser, e como obraria ou teria a acção o que não é? Por conseguinte dizer que a creatura recebeo o ser de sua propria acção, é admittir o evidente absurdo, que um ente comece a ser antes de ser. Começarião a existir por obra do nada? Tambem não póde ser; porque o nada nada obra, pois toda operação presuppõe o ser. Logo só resta a terceira hypothese, que as creaturas receberão o ser de uma causa anterior e distincta dellas. Se o receberão desta causa, ella é a razão do ser das creaturas, cuja natureza é por consequencia *contingente,* pois para existirem *necessitão* de uma causa que lhes dê o ser. Ora, esta causa tambem será contingente? Se o for, ha de necessitar por sua vez de outra causa superior que lhe dê o ser. Sobre esta podemos ainda fazer a mesma pergunta.; e assim successivamente, de modo que ou havemos de parar em uma causa que não seja contingente, isto é, que exista de si, e de nenhuma outra receba o ser, ou havemos de admittir uma serie indefinida de causas contingentes, o que repugna á razão. Logo cumpre admittir uma causa que existe de si, da qual receberão todas as creaturas o ser. Mas uma causa dessa natureza é um ente *necessario;* ora, o ente necessario, isto é, que tem o ser de si, e de cuja acção tudo o que existe recebeo o ser, é ao que chamamos Deos. Logo fica demonstrado pela existencia do mundo, ser contingente, a existencia de Deos, ser necessario. Esta demonstração se póde reduzir a esta outra : Não ha effeito sem causa; ora Deos é a causa do mundo; logo se existe mundo, como realmente existe, segue-se que existe Deos causa do mundo.

Outras demonstrações metaphysicas se podem dar, já partindo da imperfeição das creaturas, para concluir a ne-

cessidade do ente perfeito, já partindo da mudança que todos vemos operar-se nas creatura , para concluir a existencia de um primeiro motor immobil, já finalmente partindo das causas segundas efficientes, para concluir a existencia de uma causa primeira efficiente. Mas todas essas demonstrações se reduzem á precedente, e tomando a esta por typo póde cada qual pô-las em fórma.

11. *Prova physica.* — Consiste em partir da ordem e harmonia do universo para concluir a existencia de um Ordenador supremo. A esta prova tambem chamão *theologica ,* e se resume nisto : Todos observamos que no mundo reina admiravel ordem, do que nos convence não só a maravilhosa harmonia das operações dos seres, como tambem a subordinação dos fins especiaes de cada um a um só fim. Ora, a ordem é um effeito que presuppõe uma cousa ordenadora; logo, se no mundo ha ordem, como é indubitavel, existe uma causa ordenadora; a esta causa chamamos Deos : logo Deos existe.

Este genero de prova tem sido superiormente desenvolvido por notaveis philosophos, entre os quaes sobresahe Fenelon com o seu incomparavel *Tratado da existencia de Deos.* Alguns tomando, cada um conforme o seu gosto, certos entes em particular, têm dado bellissimas provas da existencia de Deos. D'ahi a *Theologia d'agua* de Fabricio, a *Theoloyia dos insectos* de Lessius, e a *Theologia astronomica* e *physica* de Derhan. S. Bazilio Magno tomando para thema só a creatura humana, produziu, a proposito destas palavras do Deuteronomio *attende tibi,* uma magnifica demonstração da existencia de Deos.

12. *Prova moral.* — Esta é deduzida do consenso unanime dos povos. Em verdade não ha crença tão universal, tão constante e explicitamente professada pelo genero humano, como a da existencia de Deos. Cicero em suas diversas obras proclama com eloquencia e autoridade de sua sciencia a universalidade dessa crença. « 0 que dá maior valor á crença nos deoses, diz elle, é que não ha nação barbara, nem homem selvagem que não tenha essa noção no espirito; verdade é que muitos têm ideas falsas dos deoses, por causa dos prejuízos e vicios da natureza, mas

todos crera na existencia de um ser divino, de natureza divina. Esta opinião não é imposta nem pela vontade dos homens, nem pela instrucção, nem por leis imperiosas. Ora, em todas as cousas o consenso das nações deve ser respeitado lei da natureza. » « Não ha nação tão inhumana e tão ferina, diz em outra parte, que não saiba que deve haver um Deos, ainda que ignore qual seja a sua natureza. *Nulla est gens tam immansueta tamque fera, quae non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum esse sciat.* Seneca tambem diz que não ha povo tão fóra da civilisação e leis humanas que não creia na existencia de Deos: *Nulla quippe gens unquam aáeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat.* Emfim, para não multiplicar mais os testemunhos, Plutarco escreveo : Percorrendo o mundo podereis achar cidades sem fortalezas, sem lettras, sem leis, e sem riquezas, porém jamais alguem vio uma sem deoses, sem orações e sem sacrifícios. Creio que seria mais facil fundar uma cidade nos ares, do que estabelecer um Estado sem crenças nos deoses. » Ora, d'onde vem esse consenso dos povos em admittir a existencia de Deos? Só póde nascer da propria natureza do homem que sendo dotado de razão é impossível que vendo a admiravel machina do mundo, não se eleve immediatamenle a Deos que a fez com tanta sabedoria. Ora, é impossível que aquillo a que naturalmente somos inclinados seja falso, alias a mesma natureza nos inclinaria á falsidade, o que é impossível, quando o que a experiencia nos mostra é que somos inclinados para a verdade. Logo o Consenso dos povos em admittir a existencia de Deos, é argumento demonstrativo dessa existencia.

Provada essa inappreciavel verdade, base inconcussa da ordem physica, intellectual e moral, e sem a qual desappareceria toda sorte de harmonia, oerleza, direito, e dever, restaria agora desfazer os delírios dos atheos. Mas tendo dados os elementos para a resolução dessas objecções nas precedentes provas, não nos cansaremos em formula-las e refuta-las

LIÇÃO L

DOS ATTRIBUTOS DIVINOS EH GERAL, E EU PARTICULAR DA ESSENCIA METAPHYSICA DE DEOS.

SUMARIO. —13. Naturalidade do conhecimento da existencia de Deos. — 14. O que chamamos attributos divinos e de quantas especies podem ser. — 15. De que modo podemos conhecer esses attributos. Anthropomorphismo. — 16. Tres modos de alcançar aquelle conhecimento. — 17. Se os attributos se distinguem realmente da essencia divina. — 18. 0 que é essencia metaphysica de Deos. — 19. Em que ella consiste.

13. Quanto dissemos sobre a existencia de Deos é necessariamente admittido, não só pelos doutos, mas até mesmo por aquelles que têm o simples uso de razão; por quanto bastão o conhecimento natural do principio de causalidade e a observação do mundo externo para o espirito elevar-se á noção da causa primeira de todas as cousas. É portanto absolutamente impossivel duvidar da existencia de Deos; para faze-lo fóra mister duvidar do principio de causalidade, e da existencia do mundo; mas neste caso todos os raciocínios serião improfícuos para curar a esse espirito, o qual só nos hospícios poderia achar remedio ao seu mal, ou antes ao seu grande crime, pois na phrase de Tertuliano não ha maior delicto de que não querer conhecer aquelle que é impossivel desconhecer : *Quae est haec summs delicti, nolle agnoseere quem ignorare non possis!* Assente esta verdade capital, que S Thomaz chama *preambulo da fé,* vejamos agora quaes são as propriedades da causa primeira que chamamos Deos. Algumas dessas propriedades como ser necessario, infinito, immudavel e ordenador já ficarão implicitamente declaradas na lição precedente. Mas convem torna-las explicitas, e fallar de outras.

14. Aquellas propriedades, verdadeiras perfeições, que segundo nosso modo de entender devem existir em Deos, chamão-se em linguagem humana *attributos divinos.* Destes têm os theologos e philosophos feito diversas classes. Uns

os dividem em attributos *negativos é positivos,* sendo aquelles os que exprimimos por termos negativos, se bem que estes termos na realidade exprimão perfeições positivas, como infinidade, immudabilidade, immensidade, e affirmativos ou positivos aquelles que exprimimos por termos positivos, como bondade, justiça, etc. Outros os dividem em attributos de repouso ou *immanentes,* e attributos operativos ou *transitivos;* aquelles são os que existem e permanecem na essencia divina, estes são os que produzem effeitos fóra dessa essencia. Alguns tambem dividem os attributos em i*netaphysicos,* que se referem á substancia infinita de Deos, e m*oraes,* que se referem á sua intelligencia e vontade. Seguindo a certos philosophos, temos como melhor divisão a dos attributos divinos em *absolutos* e *relativos.* *C*hamão-se attributos absolutos aquelles que competem a Deos só por Elle ser quem é, considerado em si mesmo, e relativos aos que concebemos lhe competirem em quanto Elle é causa creadora. De uns e outros iremos tratando.

15. Mas como chega a fraca razão do homem ao conhecimento dos attributos divinos? Poderemos effectivamente conhecê-los? Os racionalistas, incorrendo em evidente contradicção, depois de terem orgulhosamente attribuido á razão humana a virtude de tirar de si todas as verdades, ensinão que Deos e seus attributos estão fóra do alcance dessa razão. A noção de Deos e de seus attributos, dizem, só a podemos alcançar, ou por conhecimento immediato do mesmo Deos, ou deduzindo-a das perfeições do homem. Ora, nem Deos póde ser conhecido immedialamente pela intelligencia humana, nem é possível a esta elevar-se do conhecimento das perfeições do homem para as de Deos, sem representar a Deos sob a fórma e com os attributos do homem, o que é puro *anthropomorphismo.* D'onde a pecha de anthropomorphia que assacão ao processo de que usão os philosophos christãos, elevando-se das perfeições das creaturas para as perfeições de Deos.

Facil é porém demonstrar a injustiça de semelhante accusação. Com effeito, é principio incontestavel que toda causa precontem de modo, senão superior, ao menos igual, as perfeições de seus respectivos efleitos, aliás teríamos el-

feitos maiores que suas causas. Em virtude desse inconcusso principio, quando as perfeições de uma causa não podem ser *immediatamente* conhecidas, é logico que o sejão *mediante* as perfeições de seus effeitos; assim como do conhecimento da existencia de um effeito logicamente se infere a existencia de sua respectiva causa. Ora, Deos não póde deixar de ser considerado como causa absoluta de todas as perfeições que vemos nas creaturas : logo podemos das perfeições das creaturas remontar ás perfeições de Deos: *Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva. (Sum. theol., I* p., q. 4, a. 2.) Mas sendo certo que as creaturas são limitadas e contingentes como é o ser de cada uma, e o ser de Deos sendo infinito e absoluto, infinitos c absolutos hão de ser as suas perfeições, porquanto as perfeições devem ser attribuidas a um sujeito conforme o modo de ser do mesmo. D'aqui se segue que para as perfeições que vemos nas creaturas poderem ser attribuidas a Deos,é necessario priva-las da limitação com que estão nas mesmas creaturas, e affirma-las de Deos de modo infinitamente perfeito : *Omnes vobililates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilíssimo modo et sine aliqua imperfectione. (Sent. dist.,* 2, q. 1, a. 2.) Eis aqui como partindo das perfeições das creaturas para chegar ao conhecimento das perfeições divinas não fazemos de Deos um homem.

16. Tres são por consequencia os modos de alcançar aquelle resultado; modo de *causalidade,* de *supereminencia,* e de *remoção* ou de *negação,* ou, como diz S. Thomas, *secundum habil udinem principii, et per modum excellenlise et remotionis (Sum. theol.,* Ip., q. 13, a. l.)Deos é principio ou causa das perfeições das creaturas logo por *modo de causalidade* da existerncia das perfeições das creaturas podemos ir á existencia das perfeições de Deos. Mas nas creaturas as perfeições estão limitadas, logo só *removendo* delias a limitação que as acompanha,podemos attribui-las a Deos; mas para isto é preciso mentalmente elevar as mesmas perfeições ao grau mais *eminente,* e só assim affirma-las de Deos. Nas creaturas ha dous generos de perfeição; umas que em si mesmo não involvem nenhuma imperfeição, como a sabedoria, a bondade, a justiça, etc, as quaes só são imper-

feitas pelo modo porque se achão no homem, mas não que de sua natureza contenhão imperfeição, a estas chamão-se perfeições *absolutamente simples.* Outras porém em si mesmas involvem uma perfeição, e não podem separar-se desta, sem que sua essencia se destrua, como a corporeidade, a figurabilidade, a mobilidade, etc, estas perfeições denominão-se *relativamente simples.* As primeiras existem em Deos *formalmente,* isto é, segundo a propria natureza dellas, por isto dizemos que Deos é absolutamente sabio, bom, justo, etc As segundas só existem n' elle *eminentemente,* separadas das imperfeições que envolvem em sua propria natureza, porque só se affirmão de Deos negativamente dizendo Deos é incorporeo, inextenso, immovel, etc.

17. Esses attributos ou propriedades de que temos fallado são realmente distinctas da essencia divina? Na crea-tura é facto que as suas propriedades são realmente distinctas da essencia da mesma, no homem, v. g. a liberdade nasce da essencia humana, mas não é essa essencia, por isto não podemos dizer — o homem é a sua liberdade. Do mesmo modo, as propriedades são distinctas umas das outras, como no homem a intelligencia è distincta da vontade. Em Deos porém, que é Ente essencialmente simples, acto puro sem mescla de potencialidade, não existem essas distincções reaes. Com effeito, se em Deos fossem os seus attribulos realmente distinctos de sua essencia, não poderiamos concebe-lo como ente simplicíssimo, já que toda distincção real suppõe alguma especie de composição no sujeito em que ella se dá. Se em Deos os attribulos não são realmente distinctos da essencia divina, claro é que tambem não são entre si, pois sendo uma e indivisível a es sencia divina, e os attribulos sendo identicos com ella, forçosamente hão de ser identicos entre si.

Nem digaes que, se em Deos não existem perfeições realmente distinctas, a pluralidade de perfeições que lhe attribuimos, só existem em nosso entendimento. Porquanto uma cousa é dizer que em Deos as perfeições não são realmente distinctas nem entre si, nem entre ellas e a essencia , e outra que n'Elle não existem realmente as perfeições que lhe altribuimos. Certa e realmente ha em Deos

essas perfeições porém lá não estão com a distincção real que nosso entendimento vé nellas. Em outros termos, a essencia de Deos unica e identica com cada um de seus attributos, e como infinita que é, contem identificadas na unidade de essencia perfeições infinitas; mas nosso espirito sendo finito não póde apanhar em um só e simples acto íntellectivo a infinidade das perfeições que existem em Deos em unidade indivisível. Por isto põe entre ellas a distincção semelhante a que vé nas creaturas, cujas perfeições são effectivamente distinclas entre si, e entre si e a essencia d'onde derivão.

18. Acabamos de ver que posto os attributos divinos são identicos com a essencia de Deos, todavia podemos, segundo o nosso modo de entender, estabelecer certa distincção entre elles. Pois do mesmo modo podemos indagar, se no conceito que formamos de Deos, é possivel conceber algum dos attributos como anterior a todos os outros, aos quaes sirva como de raiz commum. É sómente pelas creaturas que no estado de viadores podemos conhecer a Deos, a quem presentemente só vemos em as creaturas, como em um espelho, conforme a sentença de S. Paulo: *Videmus nune per speculumin aenigmate.* Ora, nas creaturas alguma cousa concebemos como anterior aos attributos ou propriedades da qual derivão. A essa cousa chamamos essencia. Portanto por analogia chamão os philosophos *essencia metaphysica* de Deos a*quelle a tributo divino que nosso espirito concebe como primitivo, e que e como a razão de todos os outros.*

19. Mas qual é esse attributo? Aqui discrepão os philosophos. Pretendem uns que a essencia metaphysica de Deos consiste no complexo de todas as perfeições; outros que na infinidade radical ou na exigencia de todas as perfeições; finalmente pensão muitos que essa essencia consiste em ter Deos o ser de si mesmo, ou por outra em ser ente de si, *ens a se,* d'onde formão o substantivo a*seidade,* o qual precisa e propriamente exprime o conceito intentado. Esta ultima opinião seguimos nós.

Cora efleito, a essencia divina deve ser constituida por aquillo que primeiro concebemos em Deos, seja como a razão ou raiz de todas as perfeições divinas, e o distinga de

todos os seres. Ora, o ser de si é a primeira cousa que concebemos em Deos, porque é impossível que possamos conceber cousa alguma anterior ao sei de si; pois se concebessemos a esse ser como tendo algum outro que lhe fosse anterior, deixaria de ser o *ens a se,* e portanto não seria Deos, isto é, o Ente primeiro. A mesma doutrina se collige da demonstração da existencia de Deos; pois se Deos é a primeira causa que não tem causa, se é o ente necessario, sem haver cousa alguma que seja causa de sua necessidade, deve necessariamente existir de si, e portanto ser o proprio ser. 0 attributo da aseidade é a raiz de todos os outros, já que Deos sendo o mesmo ser subsistente de si, deve conter a perfeição completa do ser; visto que se a não contivesse, não teria toda a plenitude do ser, e neste caso não seria o ente que tem o ser de si. Logo o ter Deos o ser de si mesmo é a origem de todas as suas perfeições. Finalmente aquelle attributo é a razão que distingue Deos de todos os outros entes; pois o ser de Deos distingue-se dos outros precisamente porque não se lhe póde accrescentar cousa alguma, visto que é de si, e tem a plenitude do ser. Por consequencia a essencia de Deos consiste em elle ter o ser de si mesmo. Esta verdade será ainda confirmada pelo estudo que vamos fazer de alguns outros attributos, os quaes, como veremos, logicamente se inferem da aseidade. Dizemos de alguns, porque sendo os attributos de Deos infinitos, como é a sua essencia, é claro que não póde a limitada intelligencia humana conceber todos, nem mesmo perfeitamente a um só.

LIÇÃO LI

DOS ATTRIBUTOS ABSOLUTOS, UNIDADE, ETERNIDADE, IMMUDABILIDADE, SIMPLICIDADE E INFINIDADE.

SUMMARIO . — 20. Em que consiste o altributo da unidade. — 21. Provas da unidade de Deos; pela summa perfeição — 22. Pelo conceito da simplicidade. — 23. Pela unidade do mundo. — 24. Pelo texto de Tertuliano. — 25. Razoes contra o municheismo. — 26, 0 que ú eternidade, e como é

consequEncia da aseidade. — 27. Se a eternidade é successiva ou simultanea. — 28. Como Deos é physica e moralmente immudavel. — 29. Como Deos é simples. — 30. É a unica substancia simples rigorosamente faltando. — 31. Por isto d substancia eminentemente espiritual. — 32. 0 infinito é positivo. — 33. Razões da infinidade de Deos.

20. Por unidade divina entende-se que só ha um Deos, e não póde haver mais de um. A doutrina que admitte um só Deos chama-se *monotheismo,* em opposição a que admitte muitos, que se diz *nolytheismo.* A opinião dos que reconhe cem a existencia de dous princípios oppostos e independentes, de um dos quaes derivão todos os bens, e de outro todos os males é conhecida pelo nome de *dualismo* ou ditheismo. Este era o systema de Manes, cujos sectarios por isto se denominarão *manicheos.* 0 sceptico francez Bayle resuscitou este systema no seculo XVII. Contra todos esses falsos systemas estabeleçamos o attributo da unidade de Deos, para depois refutar o absurdo dà existencia dos dous principio.

21. *Unidade de Deos.* — Deos é o Ento de si, por isto é summamente perfeito: ora, o ente summamente perfeito só póde ser um, pois se não fosse um, existiria mais de um ente summamente perfeito; mas neste caso serião por força differentes, aliás não serião mais de um. Mas sendo differentes, aquillo em que differissem ou seria uma perfeição, ou uma imperfeição; uma imperfeição não póde ser, porque o ente em que ella existisse, não seria summamente perfeito; se fosse uma perfeição, já a algum dos entes faltaria uma perfeição que existiria em outro, e por isto aquelle a quem faltasse a perfeição não seria summamente perfeito. Logo o ente summamente perfeito por força ha de ser um.

22. 0 conceito da simplicidade de Deos nos conduz ao mesmo resultado. Com effeito, é evidente que o que caracterisa *um* individuo, e faz que é seja o que é, não pôde convir a muitos outros; v. g. o que faz que Pedro seja homem, é commum a todos os homens, mas o que faz que seja Pedro, só a elle póde convir. Portanto se Pedro fosse homem por aquillo mesmo que o faz ser *este* homem, ou pelo que constituo a sua individualidade, como não podem haver

neste sentido muitos Pedro, tambem não poderião haver muitos homens. Ora, a mesma cousa dá-se a respeito de Deos; por quanto sendo elle mesmo a sua natureza, segue-se que é ao mesmo tempo Deos, e este Deos. Por consequencia é impossível que existão muitos deoses.

23. Podemos ainda demonstrar a verdade desta conclusão pela unidade do mundo. Tudo o que existe está de tal sorte disposto, que umas creaturas são subordinadas a outras. Mas como são differentes, não concorrerião subordinadamente para constituir essa ordem, se não fossem ordenadas por um só ente; pois de facto, a unidade de ordem resulta antes da direcção de um só, do que da de muitos, porque a unidade necessariamente produz a unidade, ao passo que a multiplicidade só accidentalmente a póde produzir, como quando a multidão torna-se unanime. Ora, o Ente primeiro sendo infinitamente perfeito por essencia, e não por accidente, para que reduza tudo a uma só e mesma ordem, deve ser absolutamente um. E tal é a natureza de Deos.

24. Ao que fica dito podemos accrescentar o seguinte raciocínio de Tertuliano. Deos não existiria se não fosse um; e mais digno seria delle não existir absolutamente, do que existir de um modo indigno de si. Ora, tanto quanto a fraca razão de homem póde definir Deos, consultando a idéa que delle se acha gravada no coração de todos os homens, Deos é o ente soberanamente grande em tudo o que é, em sua essencia, em sua intelligencia e em seu poder, etc E se assim é, como desconhece-lo sem negar a Deos? E qual é a condição da soberana grandeza senão ser unica? Como poderia Deos ser absolutamente grande, se tem igual, pois o tem se existe um segundo ente soberanamente perfeito? Não, dous entes soberanamente perfeitos não podem existir, porque a prerogativa da soberana grandeza só póde convir a um. Deos é portanto essencialmente um, e se não fosse um, não existiria absolutamente : *Deus si non unus est, non est.*

25. D'aqui mesmo tiramos razões contra o manicheismo. Dissemos que era impossível que o ente de si fosse multiplo, porque se o fosse, não seria infinito. Ora, o summo

mal, principio de todos os males, ou é ente, ou nada; se é nada além do principio bom não ha um principio mão; se é ente, teremos dous entes de si. Mas estes dous entes ou hão de ter as mesmas perfeições infinitas, e neste caso deixarão de ser dous, para tornar-se um, porque um infinito não póde ser addicionado; ou as perfeições existentes em um não existem em outro, e desde logo não podem ambos ser entes de si. Logo é absurdo que existão dous princípios soberanos um do bem e outro do mal.

Contra o manicheismo argumenta S. Thomaz assim: 0 summo mal deve excluir toda participação do bem, aliás não seria summo mal; assim como o summo bem, por ser tal, é absolutamente isento de todo mal. Ora, não póde existir nenhum mal que seja inteiramente isento de todo bem, porque o mal se funda em alguma cousa bôa: logo não existe summo mal. Se o summo mal existisse devera ser máo por sua essencia, como o summo bem è bom por sua essencia; ora, isto é contradictorio, porque o mal não tem essencia positiva : logo é contradictorio a existencia de um summo mal, principio de lodos os males. *(Cont. gent.* 1. Ill, a. 5.)

26. *Eternidade de Deos.* — Eternidade é a duração que carece de principio e de fim, e não implica successão alguma. S. Thomaz, com Boecio, a define a posse completa, simultanea e inteira de uma vida interminavel, *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.* Distingue-se da simples duração, porque esta é a perseverança do ser de uma cousa. 0 attributo da eternidade é consequencia da aseidade. Dizer aseidade e eternidade é dizer a mesma cousa por lermos differentes . Com effeito, se o ente necessario tivesse principio, d'onde o receberia? De si mesmo? Mas neste caso como um ente não pôde dar o ser a si mesmo, sem já ter o ser, seguir-se hia que o ente necessario seria antes de ser; o que é contradictorio. Receberia de outro ente? Mas neste caso deixaria de ser necessario, para tornar-se contingente. E de mais, se houvesse um tempo em que o ente necessario não fosse, para poder receber o ser de outro, seria e não seria necessario. Por consequencia o ente de si, isto è, o ente necessario não pôde ter principio. Mas

o que não tem principio, e é necessariamente ha de ser sempre do mesmo modo, pois não depende de algum outro ente : logo se nunca começou, lambem nunca acabará. Por consequencia é eterno, possue a existencia sem principio nem fim.

27. Mas de que natureza é essa eternidade que a razão nos diz dever existir em Deos? Querem uns que a eternidade seja composta de um numero infinito de momentos que se *succedem;* e outros que na eternidade não existe successão, mas sómente *simultaneidade.* Pela definição que demos da eternidade é claro que estamos por esta última opinião. Á successão é a passagem de um estado para outro ; ora essa passagem não é possível no ente em quem a permanencia é sempre a mesma; ora Deos permanece sempre o mesmo, ou em outros termos é immudavel, como vamos ver : logo a sua eternidade não *è suecessiva,* mas simul*tanta.* E até, como ensina S. Thomaz, elle é a sua mesma eternidade, pois no ente simplicissimo e immudavel a existencia não differe da duração: *Nee solum est aetemus, sed est sua aeternitas; rum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum esse. Deus atitem est suum esse uniforme i unde sicut est sua essentia, ita sua aeternitas.*

28. *Immudabilidade de Deos.* — Este attributo tambem resulla da necessidade da essencia divina. A mudança, como já sabemos, é a passagem de um estado para outro, na qual o sujeito que muda começa a ser de um modo diverso do que era. Ora essa mudança se póde entender no sentido physico ou moral, isto é quanto á natureza do ente, e quanto ás operações de sua vontade. Diremos que o ente necessario é physica e moralmente immudavel. Que é physicamente immudavel, é obvio, por quanto o ente necessario devendo ser necessariamente sempre o que é, pois se em algum tempo não era, recebeo o ser de outro, e se em algum tempo não for, será contingente, segue-se que não póde passar a ter um estado diverso do que tem, ou por outro, que é immudavel. Todas as perfeições de Deos são essenciaes, pois resultão de sua essencia; e como elle não póde mudar de essencia sem deixar de ser necessario, claro é que as suas perfeições, que acompanhão essa essencia.

tambem não podem mudar. Logo Dcos é tão immudavel em seus attributos, como o é em sua natureza.

A mudança da vontade só póde operar-se ou em virtude de mudança physica no sujeito volente, pela qual mudança uma cousa começa a ser boa para o sujeito quando antes era má; ou por defeito de conhecimento, isto é, porque o sujeito volente ignorava antes uma cousa que agora conhece; ou finalmente por inconstancia propria de vontade, que a respeito de um mesmo objecto, sob as mesmas condições, muda de. alvitre. Ora, nenhuma dessas hypotheses se póde dar a respeito de Deos, pois nem póde mudar de natureza, nem é susceptível de ignorancia, nem de leviandade, como summamente perfeito que é. Logo não muda moralmente fallando.

As mudanças que constantemente vemos no mundo, podem induzir-nos a crer que a vontade soberana tambem é mudavel. Mas, acaso porque um relogio, obra de um artista, está sempre mudando os ponteiros de minuto em minuto, havemos de dizer que a vontade do relojoeiro relativamente a sua obra tem a mesma variação? Acaso muda o sol de natureza, porque ao mesmo tempo, e pela mesma acção ora alumia a um objecto, ora aquece a outro, ora liquefaz a este, ora solidifica aquelle, ora deleita o olho são, ora incommoda ao doente? (La Luzerne, *Dissert. sobre a exist. de Deos.)*

29. *Simplicidade de Deos.* — Se em Deos houvesse união de partes, ou estas existirião todas necessariamente, ou todas contingentemente, ou só alguma seria necessaria. Mas, no primeiro caso teriamos muitos entes necessarios, o que repugna; no segundo o ente necessario viria a ser a somma dos contingentes, o que é absurdo, poisa contingencia sendo predicado essencial não póde desapparecer pela união; finalmente se só alguma parte fosse necessaria seria infinita em todo genero de perfeição; por isto bastaria para constituir Deos sem precisar de unir-se a outros.

30. Deos não só é simples, mas é a unica substancia verdadeiramente simples em todo o rigor philosophico do termo. Com effeito, diz S. Agostinho, chamamos simples a natureza quando nada tem em si que possa perder, ou que

não seja ella mesma, como succede com o vaso e o licor, o corpo e a côr, o ar e a luz, a alma e a sabedoria. Nada disto é aquillo mesmo que o tem, pois nem o vaso é o seu licor, nem o corpo a sua côr, nem o ar a sua luz, nem a alma a sua sabedoria. Por isto podem perder o que têm, e receber novos habitos e qualidades; assim que, póde o vaso perder o liquido que continha, o corpo a sua côr, as trevas podem invadir o ar e a demencia a alma. Chama-se pois simples o ente verdadeiro e soberanamente divino, em quem a qualidade não é cousa diversa da substancia, e que só a si deve sua divindade, sua sabedoria e beatitude. *(De Civ. Dei,* 1. XI, c. x.)

31. E porque a natureza que subsiste como simples não póde deixar de ser substancia espiritual, segue se que Deos é espirito; e é mesmo constituido no ultimo gráu da espiritualidade. É por consequencia espirito puríssimo, isento de toda materialidade, e potencialidade. É acto puríssimo.

32. *Infinidade de Deos.* — Habituados, como estamos, a só ver entes limitados, e sendo nós mesmos limitados em nossas faculdades, sentimo-nos incapazes de comprehender o infinito em si. Essa incapacidade revela-se em nossa linguagem. Com effeito, a palavra infinito em rigor grammatical representa uma negação do finito; mas considerada philosophicamente a idéa que representa é em si positiva; e pelo contrario o finito é que é uma cousa negativa, porque significa a negação de maior extensão, a exclusão da totalidade do ser. 0 infinito porém nada nega, nada exclue, e exprime a negação da negação de limites, isto é, a plenitude do ser. Por consequencia a palavra infinito representa uma idéa positiva.

33. Que a Deos compete, e não póde deixar de competir a infinidade, ou a plenitude do ser, o mostra a razão. Com effeito, Deos é o ente de si; ora um ente desta natureza não pódé ser finito ou limitado, por quanto se o fosse receberia a limitação ou de uma causa externa, ou a si proprio a emporia. Mas a primeira hypothese é impossível, porque o ente que existe necessariamente não depende de nenhuma causa extrínseca; logo assim como não recebeo o ser de nenhuma causa, assim tambem por nenhuma póde ser limitado em

seu ser. A segunda hypothese tambem é impossível, por quanto o ente que não é livre de ser, tambem não tem liberdade para constituir-se deste ou d'aquelle modo. Portanto não póde determinar-se, e pôr-se antes neste do que n'aquelle grau de perfeição. Logo por isto mesmo que é ente necessario, e não feito, ha de ser infinito.

Se Deos é a causa primeira e absoluta de todas as cousas, delle certamente ha devir a razão sufficiente não só da existencia de tudo quanto existe, mas tambem de tudo quanto póde existir, pois é da natureza da causa primeira que nada possamos conceber que não tire della sua origem. Mas essa condição só é possível se Deos contiver em si todas as perfeições de modo illimitado. Logo Deos é infinito.

Esta doutrina parece ter sido ensinada pelo proprio Deos, quando fallando a Moyses, por si defnio a existencia, « Se os filhos de Israel perguntarem vosso nome, que lhes direi? *Ego sum qui sum.* Dize-lhes mais : *Qui est misit me ad voa.* Por onde se vê que Deos com essas palavras parece dizer que sua essencia consiste na plenitude do ser. Por onde dizer S. Thomaz que a palavra *tetragramuaton* (Jehovah) é a mais propria para significar a natureza divina. A palavra Jehovah *(qui est)* tem quatro consoantes J. H. V. H.; d'ahi o nome de tetragrammaton que lhe dão os sabios. *(Sum. theol.* I p., q. 13, a. 11.)

LIÇÃO LU

DA IMMENSIDADE, OMNIPOTENCIA, INTELLIGENCIA E VONTADE DE DEOS.

SUMMARIO . — 34. O que 6 a immensidade de Deos. — 35. Ubiquidade. — 36. Razões da immensidade. — 37. Em que consiste a omnipotencia divina. — 38. Em Deos ha omnisciencia. — 39. A sciencia de Deos é causativa. — 40. Objecto dessa scieneia. — 41. Em Deos ha vontade. — 42. Objecto dessa vontade. — 43. A perfeição infinita e absoluta.

54. Com a infinidade de Deos, essa perfeição das perfeições, tem maxima relação o attributo da immensidade. Por

este termo entendemos aquelle modo de ser de Deos, em virtude do qual está presente necessariamente por si e em estado permanente em todos os seres existentes es possíveis. A immensidade é a negação de termo na presencialidade substancial de Deos, como a infinidade é a negação de termo cm sua perfeição absoluta. A extensão sem limites é a immensidade, como a extensão limitada é natureza corporea. A extensão sem limites torna-se infiguravel, indivisível, immovel, e impenetravel; por isto só deste modo, como observa Fénelon, podemos attribuir a extensão a Deos, e entender o attributo da immensidade.

55. Não devemos confundir a immensidade, attributo absoluto, com a *ubiquidade* ou omnipresença, attributo relativo. Deos está nas cousas por tres modos : 1.ª por seu poder, porque tudo o que é lhe está sujeito; 2° por sua presença, porque tudo he é conhecido; 5° por sua essEncia, porque é causa de tudo. E principalmente a esse terceiro modo de existir de Deos, que se applica a denominação de immensidade.

56. Que Deos é immenso ou está por toda parte por sua essencia, o diz a razão. Com effeito, Deos sendo o ser por essencia, todo ser crendo é seu effeito; ora Deos é causa das cousas não só no primeiro instante da existencia destas, mas em quanto lhes conserva o ser. Por consequencia em todas as cousas, em quanto existem, Deos lhes está presente, já lhes dando continuamente o ser, já lhes o conservando, isto é, está presente nellas por seu poder, e por sua acção. Mas o poder e a acção de Deos não são cousas distinctas de sua substancia; logo se Deos está, como effectivamente está, presente em todos os entes por seu poder e acção, segue-se que está por sua substancia, ou, o que c o mesmo, é immenso.

Se Deos não estivesse presente em todos os seres por sua presença, seria limitado; ora a limitação é uma imperfeição, e nós já sabemos que Deos é infinito e perfeito : logo é immenso. Uma substancia só póde ser limitada por outra; ora, que substancia poderia limtar a substancia necessaria e creadora? Uma cousa está por toda parte de modo essencial, diz S. Thomaz, quando em toda e qualquer hypothese,

esta sempre e necessariamente por toda parte; ora, isto ê o que é proprio de Deos; pois seja qual for o numero de lugares que supponhamos, ainda quando aos existentes accrescentassemos indefinidamente outros, Deos será em todos substancialmente, e não em parte, porque nada póde existir senão por elle. Com razão pois disse um antigo philosopho, que Deos é como uma esphera incomprehensivel, cujo centro está por toda parte, e a circumferencia em parte alguma.

37. *Omnipotencia de Deos.* — Como Deos sendo essencialmente infinito, não será omnipotente? De facto, o poder de obrar de todo ente, provindo da essencia do mesmo, não pôde deixar de ser proporcionado a essa essencia; logo o ente infinito em essencia é necessariamente infinito em suas operações : logo é infinito em seu poder, ou é omnipotente.

Como infinitamente poderoso Deos póde fazer tudo o que for intrinsecamente *possível,* pois só o intrinsecamente possível pôde ser; e tanto basta para que o poder de Deos possa dar existencia ao que quer a sua divina vontade. Por onde vedes que e absurda a doutrina cartesiana, ensinando que Deos por sua omnipotencia pôde fazer o *contradictorio,* como que um circulo seja quadrado. Tal omnipotencia não pôde ser attribuida a Deos, porque é arbitraria, e em Deos, ser infinitamente intelligente, não ha nada de arbitrario. 0 con tradictorio implica o não ser, e o não ser é o nada; logo se Deos fosse omnipotente porque podesse fazer o contradictorio, seria omnipotente porque pôde fazer o nada, o que evidentemente repugna. Aqui ouçamos a S. Thomaz: As cousas que implicão contradicção não estão comprehendidas na omnipotencia de Deos, visto que esta só se estende ao que é absolutamente possivel; e como só o não ente é opposto á natureza do ente, segue-se que sómente aquillo que involve em si ao mesmo tempo o ente e o não ente, o ser e o não ser, repugna á natureza do possivel absoluto, e portanto está fóra do poder de Deos; não porque lhe falte poder, mas porque essas cousas não podem ser feitas, pelo que são impossíveis. As cousas que não. implicão contradicção estão comprehendidas no dominio dos possíveis, c é a respeito

dellas que dizemos que Deos é omnipotente; aquellas pelo contrario que involvem conlradicção, não estão no poder de Deos, porque sahem do domínio dos possíveis. Por consequencia é melhor dizer, que taes cousas não podem ser feitos, do que dizer que Deos não as póde fazer. *(Sum. theol.,* lp.,q.-25,a.3.)

38. *Omnuáencia de Deos.* — Em Deos ha necessariamente inlellgencia. Se a alma humana, creatura de-Deos possue essa perfeição, como a não possuirá o creador d'alma, o qual certo excede infinitamente em perfeição aos seus effeitos? A intelligencia de Deos é uma de suas perfeições essenciaes; e porque elle é essencialmente infinito, segue-se que sua intelligencia é infinita. Ora, uma intelligencia infinita ha de produzir actos da mesma natureza, logo a sciencia ou conhecimento de Deos é infinito, isto é, estende-se a tudo o que é verdadeiro e susceptível de ser conhecido. Portanto Deos é omnisciente. Mas elle é absolutamente simples e immudavel, logo conhece todas as cousas em um só e mesmo acto intellectivo, sem successão ou mudança de natureza alguma. Seu conhecimento e o seu ser são uma mesma cousa. Vê tudo ao mesmo tempo, e não ha cousa que não veja sempre.

39. A sciencia de Deos relativamente ás creaturas é como a sciencia de um artista a respeito de suas obras; ora, a sciencia do artista é a causa de quanto elle produz, pois só produz o que sua intelligencia concebe : logo a sciencia de Deos é a causa das cousas creadas. Em confirmação dessa doutrina de S. Thomaz vem S. Agostinho que diz, que Deos não conhece as creaturas espirituaes e corporaes porque ellas existem, mas que ellas existem porque elle as conhece: *Universos creaturas et spirituales et corporalia non guia sunt ideo novit Deus, sed ideo sunt quia novit.* Deos, diz o mesmo philosopho em outra parte, nada fez sem conhecimento, o que não podemos dizer sem injustiça nem mesmo do menor artista; ora, se tudo fez com conhecimento, só fez o que conheceo; d'ahi a admiravel e veridica consequrncia, qur o mundo não seria conhecido de nós se não existisse, mas se não fora conhecido de Deos.não poderia existir. *(De Civ. Dei,* 1. XI, c. x.)

40. Qual o objecto da sciencia de Deos em toda a sua extensão facilmente se colhe do exposlo. Tudo o que cahe sob a acção de Deos, ou o que elle conhece é objecto de sua sciencia. Ora, elle se conhece, e conhece tudo o que está fóra de si, isto é, todas as cousas existentes possíveis, passadas e futuras quer condicionaes, quer necessarias, quer livres, ou contingentes. Que Deos se conhece é manifesto, pois não so é objecto essencialmente intelligivel, porque é o proprio ser, mas tambem porque é a primeira razão de conhecer tudo o que conhece, já que no ente de si não póde haver determinação extrínseca; logo o que determina o entendimento divino não póde ser outra cousa que a mesma essencia divina. Quanto ás cousas existentes já vimos que não é possível que Deos as ignore, porque o conhecimento que delias tem é a propria causa de sua existencia. As cousas possíveis tambem não podem estar fóra do conhecimento de Deos. Com effeito, Deos conhecendo-se a si, conhece consequentemente a sua omnipotencia; logo conhece tudo a que esta se estende. Mas, esse poder se estende a tudo o que é possível, como dissemos (37); logo Deos conhece todas as cousas possíveis. De mais é proprio de uma sciencia infinitamente perfeita, conhecer tudo o que póde ser conhecido; ora, as cousas possíveis são susceptíveis de serem conhecidas : logo Deos as conhece.

Quanto aos futuros quer condicionaes, quer necessarios, quer livres, é indubitavel que Deos os conhece. Os necessarios por isto mesmo que dependem de causas necessarias não podem ser desconhecidos á intelligencia que comprehende perfeitamente o poder de todas as cousas. Os effeitos dessas causas necessarias á contenção ou não já estão determinados na virtude da causa, seja qual ior a condição em que tenhão de ser produzidos. A alguns não parece a cousa tão facil a respeito dos futuros condicionaes que dependem da vontade livre, porque esses antes de succederem, não estão determinados na causa donde procedem. Sem embargo, é indubitavel que Deos tambem conhece esses futuros. Se Deos os não soubesse desde a eternidade, a sua sciencia teria-se aperfeiçoado no tempo relativamente a essas cousas; ora Deos não pôde adquirir uma perfeição pois

é de sua natureza infinitamente perfeito : logo conhece os futuros livres. A perfeição infinita da sciencia de Deos exige que possa responder a todas as questões; ora se Deos não conhecesse os futuros livres, muitas questões se poderião formular para as quaes a sciencia de Deos não teria resposta: logo essa sciencia deve comprehender os actos livres futuros e condicionaes.

E posto que na realidade esses futuros só existão successivamente, todavia Deos não os conhece assim, mas os conhece simultaneamente, porque o seu conhecimento, como o seu proprio ser, só tem por limites a eternidade, e a eternidade sendo simultanea (27) abraça a todos os tempos. Isto posto, tudo o que existe no tempo é presente para Deos de toda a eternidade, não só porque tem presente em si todas as razões tias cousas, mas tambem porque o seu intuito abraça *ab aeterno* todos os effeitos que devem existir, e os vê presentes a si. De sorte que os futuros contingentes só são futuros para as causas que hão de produzi-los, mas para Deos são presentes.

41. *Vontade de Deos.* — Se Deos tem intelligencia, como acabamos de ver, tem tambem vontade, já que a vontade resulta da intelligencia *(Psych.)* Mas a vontade em Deos não deve ser entendida como nas creaturas intelligentes, isto é, a maneira de uma faculdade que se complete pela acção superveniente, ou pelos actos mulliplos que exerce, mas como acto puro, unico e perfeitíssimo pelo qual Deos ama e quer tudo o que conhece como digno de ser amado e querido. D'onde logo se colhe que essa vontade é immudavel, como o é a sciencia e a substancia de que procede.

42. A bondade divina imparticipada, e a das creaturas em quanto participão d'aquella e a ella se referem, tal é o objecto da vontade divina. Portanto Deos, quer a si e as outras cousas fóra de si; mas quer a bondade divina *necessariamente* e as bondades das creaturas *livremente*. Quer a sua bondade necessariamente, porque ella constitue o objecto adequado da vontade de Deos, e salisfaz plenamente a inclinação dessa vontade, e nenhuma faculdade pôde ser indifferente a respeito de seu, objecto adequado; quer as outras bondades livremente, porque se offerecem á vontade

divina como finitas e contingentemente amaveis. Entretanto o livre querer de Deos a respeito das creaturas, deve entender-se quanto á existencia das mesmas, pois quanto á sua possibilidade intrinseca, como esta está contida na essencia divina, Deos a quer necessariamente, como quer a dita essencia.

A bondade divina sendo o objecto proprio da vontade de Deos, e o mal moral sendo absolutamente opposlo a essa bondade, segue-se que Deos não póde querer esse mal. Mas não assim ao mal physico, ao qual quer querendo directamente o bem que se acha ligado a esse mal; sendo assim que, porque quer a justiça, quer a pena; porque quer conservar a ordem da natureza, quer que os seres physicos se corrompão naturalmente.

Eis bastante sobre os attributos absolutos. Podemos agora resumi-los nestas poucas palavras de S. Thomaz: Deos tendo a plenitude do ser, falta-lhe totalmente o não ser, porque um ente se aparta do não ser na mesma razão em que tem o ser. Portanto não ha nelle nenhuma imperfeição: logo é universalmente perfeito. Mas aquellas cousas que são relativamente, são imperfeitas, não por imperfeição do ser absoluto em si, pois este ser não está nellas em todo o seu poder, mas porque participão do ser de modo particular e imperfeito. Por consequencia Deos é perfeito sob todas as relações. *(Cont. gent.,* 1.1, c. XXVIII.)

LIÇÃO LIII

DE DEOS CREADOR DO MUNDO. — O PANTHEISMO É ABSURDO E CONTRADICTORIO.

SUMMARIO . —44. Tres altributos relativos. — 45. 0 que é o pantheismo suas duas fórmas principaes. — 46. Causas do pantheismo. — 47. Os pbiloso-plios gregos e Spinosa. — 48. Objecto da lição. — 49. O mundo é cousa essencialmente distincta de Deos; provas. — 50. O pantheismo radical

44. Estudadas succintamente algumas d'aquellas perfeições que havemos de attribuir a Deos, só por elle ser quem é, passemos agora aos attributos relativos, que são os que referimos a Deos, em quanto elle é causa das creaturas. Destes só de tres fallaremos com particularidade, mostrando que Deos é *Greador, Conservador* e *Provido.* Quanto a outros attributos relativos como a justiça, misericordia, nada diremos; para não augmentar muito nosso tratado.

45. De quanto dissemos tratando da existencia de Deos e suas perfeições absolutas claramente se colhe que Deos e ente absolutamente distincto do mundo, ao qual tirou do nada. Mas já que essa verdade é não só posta em duvida, mas até systematicamente negada, é dever do philosopho sustenta-la, e refutar a doutrina contraria. 0 systema dos que negão aquella verdade, é conhecido na historia com o nome de *pantheismo,* palavra de origem grega que quer dizer *deificução de tudo.* Identificar Deos com o mundo, e negar a creação do nada, são os caracteres desse grande erro. Para conciliar a variedade que lhes offerece o espectaculo do universo com a unidade de substancia têm os pantheistas dado diversas fórmas ao seu systema; as reduziremos a duas principaes. Uns dizem que o mundo é uma geração ou expansão necessaria da substancia unica de Deos, da qual sahe, como a tea da aranha do corpo desta; é o pantheismo *transeunte.* Outros ensinão que essa geração se opera por acção interna e immanente de Deos; é o pantheismo *immanente.*

46. D'onde provirá esse immenso erro? S. Thomaz assigna quatro causas ao pantheismo : 1.º a inexacta intelligencia que tem dado a certas expressões como esta — que Deos é o ser de todas as cousas, — d'onde inferem que Deos é o mesmo ser formal e interno de todas as cousas, quando por aquellas expressões só devemos entender que de Deos derivão e procedem os seres, os quaes participão de algum modo da semelhança do ser de Deos: 2º a falta de

exactidão no raciocínio; pois como o que é commum se concreta e determina no individuo por alguma addição, concluirão que o ser de Deos, que não póde receber addição alguma, não constituía uma essencia propria, mas um ser commum; 5º a consideração da simplicidade de Deos; 4º o modo de fallar segundo o qual dizemos que Deos está em todas as cousas, sem comprehenderem que não o está como alguma parte das mesmas, mas como causa que sustenta sempre o seu effeito, sem deixar de lhe ser presente. *(Cont. gent.,* 1.1, c. XXVI.)

47. A índia é reputada o berço do pantheismo; mas da philosophia grega, nas escholas jonica e italica, foi que elle tomou fórmas rigorosamente scientificas. Nos tempos modernos o principal interprete do pantheismo antigo foi o judeo hollandez Spinosa. Mas a juizo de alguns sabios foi Descartes quem deo a mão a Spinosa, definindo em seus *Princípios* a substancia, a cousa que existe de tal modo, que não precisa de outra para existir, *rem quae ita existil, ut nulla alia re indiyeat ad existendum.* Spinosa, diz Leibnitz, não fez mais que cultivar certas sementes da philosophia de Descartes. Uma dessas sementes foi a definição da substancia. Tomando-a por base, procurou o judeo hollandez demonstrar que a producibilidade das substancias finitas é inadmissível.

Com effeito, disse Spinosa, para admittir a existencia de substancias diversas da de Deos, devemos suppo-la ou dotada dos mesmos attributos que a substancia divina, ou de attributos diversos. Dos mesmos não póde ser; porque sendo o attributo aquillo que constitue a essencia propria de cada substancia, admittir duas substancias com os mesmos attributos equivale a proclama-las identicas, e neste caso não serião duas, mas uma só. Tão pouco se póde dizer que a substancia finita possue attributos diversos da infinita; porque se tudo quanto existe é por virtude de um attributo divino, judo tem necessariamente os mesmos attributos que a substancia divina. Por conseguinte forçoso é dizer, que só ha uma substancia, e é aquella que de nenhuma outra recebeo o ser, qual é a substancia divina. Esta sendo independente em seu ser, é lambem infinita, e como infi-

nita é dotada de attributos infinitos; inseparavel de seu próprio ser, tambem o é cie seus attributos, e de todos os modos desses attributos. Ora, só existindo a substancia divina, e sendo esta inseparavel de seus attributos, e dos *modos* destes, segue-se que todo o universo, parecendo distincto e exterior d'aquella substancia, na realidade nada mais é que um simples conjuncto de modos da substancia divina. E como as cousas finitas que constituem o universo umas se manifestão como *pensantes,* e outras como *extensas,* segue-se que o *pensamento* e a *extensão* são os attributos essenciaes da substancia unica e infinita. Em sumiria as cousas finitas ou a *natura naturata* é um desenvolvimento fatal, posto que finito dos attributos essenciaes da *natura naturans,* isto é, da substancia divina.

48. 0 systema de Spinosa, que em resumo fica exposto, teve decididos sectarios na philosophia allemã. Fichte, Schelling e Hegel modificarâo-no, e exposerão-no cada um a seu modo. Não nos cangaremos em expôr as evoluções do *eu puro,* a *indifferença* dos *differentes,* e a *idéa absoluta* desses philosophos. Faremos porém cousa mais aproveitavel e util, e é demonstrar : 1ª que o mundo é cousa essencialmente distincta de Deos; 2.ª que o pantheismo é absurdo. 3° que Deos por seu poder creou o mundo do nada.

49. Chamamos inundo ao complexo de todas as creaturas, corporeas e espirituaes, sensíveis e insensíveis. Ora, quer tomemos o inundo em sua totalidade, quer em suas partes, vemos sempre nelle caracteres absolutamente diversos dos que competem a Deos. Com effeito: 1º o mundo é *composto* já em sua essencia, pois os entes gerão e corrompem-se, nascem e morrem, já cm sua integridade, pois consta de partes extensas justapostas; 9 º é *mudavel* pois vemos todos os entes em perpetua mudança, ora indo de um lugar para outro, ora passando de um estado a outro, ora sendo e não sendo; 5º é *finito,* como mostra a experiencia, pois cada um dos entes que o compõe está circumsecripto nos lermos de sua especie e individualidade, tendo perfeições determinadas, e sendo absolutamente privado de outras; 4ª finalmente é *contingente.* Assim como chamamos ente necessario aquelle que é de tal sorte que não pode

deixar de ser, assim dizemos contingente aquelle que é de modo que póde não ser. Entre a idéa de ente necessario e a de não existencia ha repugnancia. Ora, quem dirá que o mundo está neste caso? Quem não o póde conceber como podendo deixar de existir, quer em sua totalidade, quer em suas parles? Que-repugnancia e contradicção haverião em que o mundo não existisse, em que fosse menor do que é? Quem não póde conceber a não existencia do mundo, ou de alguma de suas partes ? Portanto elle é ente contingente.

E acaso não são as propriedades que vimos existirem em Deos absolutamente contrarias ás precedentes? Não demonstramos que Elle é, e não pôde deixar de ser perfeitamente simples, immudavel, infinito e necessario? Como pois poderá alguem *compos sui* affirmar a identidade e não differença entre Deos e o mundo? Affirmar semelhante identidade, como faz o pantheismo, é negar a experiencia, a razão, e o proprio Deos, é affirmar o ser e o não ser de uma mesma cousa. Com effeito, a razão nos diz que Deos é ente necessario, infinito, independente, incorporeo, eterno e inextenso; por outro lado a experiencia nos ensina que o mundo é contingente, finito, dependente, corporeo, temporal, e extenso : logo affirmar a unidade absoluta, a identidade real do mundo com Deos, é affirmar o ser e o não ser á um tempo, é destruir o principio de contradicção, e com elle a razão humana, á qual elle serve de fundamento.

50. Demonstrada a distincção real existente entre Deos e o mundo, facil é provar que o pantheismo, seja qual for a fórma que tome, é radicalmente absurdo. Com effeito, não ha nada tão absurdo e repugnante á razão do que a hypothese que traz comsigo mil contradicções; ora neste caso está o pantheismo: logo é absurdo e contrario á razão. Em verdade, se o mundo, como pretendem os pantheistas, é a mesma cousa que Deos, ou se fóra do mundo não ha Deos, teriamos um ente que a um tempo seria e não seria contingente, mudavel e immudavel, absoluto e dependente, simples e composto, finito e infinito, em summa teríamos um ente dotado de caracteres evidentemente contradictorios. Ora, é possivel excogitar nada tão absurdo e contradictorio do que identificar cousas tão diversas?

51. Chegado a este ponto, facil nos é mostrar que o mundo foi crendo do nada por Deos. Por *nada* entendemos um estado de pura possibilidade interna ou logica; enten demos a não existencia em quanto opposta ao estado de ac tualidade e de existencia. Feita esta necessaria advertencia, eis como a razão prova o nosso asserto. O mundo não póde ter o ser de si, aliás seria antes de ser, o que é contradictorio : logo recebeo o ser de uma causa efficiente distincta delle. Essa causa será um ente necessario ou contingente? Se é necessario, alcançamos o que queriamos, a saber que a causa do mundo é o Ente necessario a que chamamos Deos. Se é contingente, resta saber qual a razão sufficiente que o determinou a ser; e assim iremos até chegar a um ente que tendo em si a razão sufficiente de sua existencia, seja a causa primeira de todos os entes contingentes.

Se o mundo não foi tirado do *nada* por essa causa necessaria, só o podia ser, ou de uma materia preexistente, ou da propria substancia dessa causa. De uma materia preexistente, não póde ser, porque, ou esta existiria de si, ou por alguma outra causa; se de si, então já era antes de ser, o que é contradictorio, de alguma outra cousa, perguntaremos se esta é Deos ou não; se não é Deos, iremos ao infinito com as perguntas precedentemente feitas, se é Deos estamos concordes.

Tambem da propria substancia da causa primeira, isto é, de Deos, não podia o mundo sahir. Por quanto a substancia de Deos é essencialmente eterna e necessaria, immudavel, etc, e o mundo é temporal, contingente, variavel, etc, logo não é parte da substancia de Deos. De mais, essa substancia é absolutamente indivisível; logo se o mundo não é toda aquella substancia, não póde ser uma parte della; que não póde ser toda é obvio, porque então o mundo seria identico a Deos, o que já mostramos ser impossível: logo da substancia divina não podia sahir o mundo. Por consequencia foi creado do nada por Deos.

52. A creação divina tem encontrado objecções. « Se hou vesse creação como a entendem os philosophos christãos, teríamos a producção de uma cousa do, nada; o que é con trario ao universal axioma : *Ex nihilo nilúl fit.* » A creação

não é a conversão do não ser em ser, do nada em substancia ; é o acto de uma vontade omnipotente fazendo que nquillo que não existia, exista. Que do nada, como de *uma causa material preexistente,* nada se faz, nada se póde fazer, é incontestavel, porque o não ente não póde de modo algum, diz S. Thomaz, ser causa do ente, *non ens enim nullo modo potest esse causa entis.* Mas se ao axioma objectado dermos a significação de uma ordem successiva, da passagem de uma cousa de um estado para outro, como dizemos que da manha se faz o meio dia *ex mane fit meridies,* é falso que do nada não se possa fazer alguma cousa; pois um poder infinito pôde fazer o ente não *do* nada, mais *depois* do nada; póde fazer que principie a ser o que antes não era, e nisto consiste a creação *(Sum. theol.,* I p., q. 45, ad 5.)

53. Objecção mais seria e embaraçosa contra a doutrina exposta é a que se funda na apparente contradicção da liberdade de Deos em crear o mundo e a sua simplicidade e immudabilidade. « Em virtude do attributo divino da simplicidade, o acto pelo qual Deos quer a existencia do mundo ha de ser identico ao acto pelo qual elle ama a sua essencia ; ora, o acto pelo qual Deos ama a sua essencia é necessario (42); logo sem negar o attributo divino da simplicidade, não se póde deixar de considerar necessario o acto da creação. Tambem attendendo ao attributo da immudabilidade havemos de chegar a mesma conclusão; por quanto para suppôr que Deos creou livremente o mundo temos que admittir que com o acto creador recebeo um poder causativo novo que antes desse acto não tinha, a saber o poder creador. Ora, isto repugna á immudabilidade de Deos : logo para conservar esta, é preciso dizer que a creação é necessaria. »

Quando nos puzermos a raciocinar, devemos ter como indubitavel que podemos conhecer com certeza muitas cousas, sem entendermos todas as suas dependencias e consequencias. Por isto a primeira regra de nossa logica é que não devemos nunca deixar as verdades conhecidas, seja qual for a dificuldade que appareça quando quizermos concilia-las; pelo contrario devemos segurar com força os dous extremos da cadeia, embora não vejamos sempre o

meio por onde segue a encadeiação. (Bossuet, *Trat. do livre arbítrio, c. tf.)* Applicando ao caso essa maxima de sabedoria, em hora não podessemos conciliar as verdades da simplicidade e immudabilidade de Deos, com a liberdade da creaçâo, nem por isto devíamos duvidar da certeza dellas. Não são porém inconciliaveis essas verdades. É certo que Deos, ente simples é immudavel por *um unico acto* quer a si e as creaturas, mas não do *mesmo modo;* a si quer *necessariamente,* porque a bondade infinita é o objecto adequado da vontade divina, as creaturas quer como meios quer se referem ao respectivo fim. Ora, só se querem necessariamente os meios quando estão necessariamente convexos com o fim; e como Deos c *sufficientissimo* a si mesmo, e de nuda precisa fóra de si, quando quer as cousas exteriores, e as querendo as crea, as quer e crea livremente. O acto da vontade de Deos, relativamente as cousas a*d extera,* póde ser considerado em si mesmo, e em relação com as cousas produziveis; em si mesmo o acto se confunde com a natureza de Deos, c portanto é necessario: mas em relação ás cousas produziveis é contingente, porque se refere a creaturas que podem ser ou não ser. A liberdade do acto creador não se oppõe portanto nem á immudabilidade, nem á simplicidade de Deos; não se oppõe a aquella, porque o acto creador é *ab interno* como o mesmo Deos, nem a esta porque o caracter de creador não dá a Deos uma qualidade real, porque o acto pelo qual Deos quer a existencia das cousas, existe em Deos antes de produzi-las externamente; as creaturas sim adquirem perfeição sendo produzidas, pois passão do não ser ao ser.

LIÇÃO LIV

DEOS CONSERVADOR DO MUNDO. — O CONCURSO DIVINO NOS ACTOS DA CREATURA .

SUMMARIO . — 54. Em que consiste o altributo de conservador. — 55. Necessidade do acto conservador divino para a existencia das creaturas. — 56.

Prova dessa verdade. — 57. Se o acto conservador é positivo ou negativo. — 58. Prova-se que é positivo. — 59. Absurdos resultantes da doutrina contraria. — 60. Do concurso simultaneo e previo. — 61. Se Deos concorre previa e simultaneamente nos actos da creatura. — 62. Prova-se o concurso simultaneo. — 63. Razões em favor da promoção physica. — 64. Objecção contra a premoção physica ; resposta. — 65. Magnifico texto de Bossuet. — 66. Um salutar conselho.

54. Temos visto que a collecção de entes que compõem o universo, existe por virtude do acto c*reador* de Deos. Mas creando os entes Deos não os deixa de mão, pelo contrario continua querendo a existencia dos mesmos. A este acto pelo qual Deos quer a continuação da existencia dos entes que creou chamamos *conservação,* e delle partimos para affirmar de Deos o attributo de conservador. Notemos porém que o acto pelo qual Deos tirou do nada as cousas, não é em Deos diverso do acto pelo qual lhes conserva o ser. Um só é o acto da simplicíssima vontade de Deos pelo qual crea e mantem as cousas em seu ser; entretanto a esse acto unico chamamos *creação,* quando o consideramos como origem do primeiro instante da existencia das cousas, e *conservação,* quando o consideramos como causa da duração das mesmas cousas. Não é pois sem muita propriedade que S. Thomaz, e após elle outros philosophos, chamou a *conservação uma creação continuada : Conservatio rei non est nisi cottinuatio esse ipsius. (Cont. gent.,* 1. III, c. LXXV.)

55. E indubitavel que as creaturas não conservarião por um só instante o ser que receberão de Deos, sem um acto especial da parte do creador. Em verdade, todo effeito ha de depender de sua causa em tudo o que delia recebe. Ora, póde uma causa ser meramente modificadora, se se limita a dar um certo *modo* a um ser já existente, ou creadora se produz totalmente o *ser;* no primeiro caso, o effeito só depende da causa no simples facto de sua modificação; no segundo depende em seu proprio ser. Mas as creaturas recebem de Deos todo o seu ser; logo dependem delle tambem em todo o seu ser. Ora, deixaria de haver essa dependencia, se as creaturas não precisassem de uma acção especial de Deos para continuarem sua existencia. Em que se funda, com effeito, essa dependencia? Em que as creaturas sendo contingentes, jamais terião começado a existir sem

o acto creador de Deos. Ora, essas creaturas continuão a ser contingentes : logo em todos os momentos de sua existencia necessitão d'aquella mesma acção, por cuja virtude receberão o ser que tem. Nisto consiste a conservação como já dissemos.

56. E se não fóra esse acto de conservação, qual seria a causa da continuação das creaturas em seu ser, sendo certo que são contingentes? Se negassemos o acto conservador de Deos, a duração das creaturas seria um effeito sem causa. Profundamente pois adverte S. Thomaz, que o proprio Deos não poderia dispensar as creaturas de serem por elle conservadas ; já que essa necessidade indeclinavel de serem conservadas provem de serem essencialmente contingentes; e Deos não póde fazer que deixem um só instante de ser contingentes, porque não póde fazer o contradictorio, e seria contradicção em Deos fazer que o ser contingente existisse sem as condições absolutamente necessarias á sua existencia. *(De Pot. Dei,* q. 5, a. 2.) Fique pois assentado, que todas as creaturas em seu ser dependem de Deos, de tal modo que, se por um acto especial as não conservasse, todas immediatamente cahirião no nada d'onde sahirão; assim como. diz S. Thomaz, em faltando a luz do sol immediatamente o ar se cobre de trevas, assim as creaturas se por um só instante Deos deixasse de lhes conservado ser volverião ao nada.

57. Nesta doutrina estão concordes todos os philosophos que sustentão a creação; mas não assim a respeito da natureza do acto divino conservador. Pensão uns que esse acto é *positivo* e directo, isto é, que Deos directa e positivamente quer conservar o ser que deo ás creaturas; outros pretendem que esse acto é *negativo* ou indirecto, a saber que Deos se limita a deixa-las existir abstendo-se de um acto que as reduza ao nada.

58. A primeira opinião é mais conforme ao indisputado principio, que a conservação é uma continua creação. Com effeito, a creação sendo acto da bondade, pelo qual directa e positivamente Deos quer que as cousas sejão, claro é que esse acto sendo identico ao da conservação ha de ser tambem positivo e directo.

Portanto as creaturas conservão a existencia não só porque Deos se abstem de aniquila-las, senão porque positivamente quer que continuem a existir.

59. Se as creaturas durassem por sua propria virtude, independente de acto positivo de Deos, dous absurdos se seguirião. 0 primeiro é que as creaturas poderião continuar a existir, ainda quando a vontade divina mudasse, e produzisse actos contrarios a aquella continuação, ou por outros termos, Deos não poderia aniquilar os seres. De facto, se a vontade divina não influe por acto directo na conservação das cousas creadas, nada importaria á conservação delias que aquella vontade quizesse ou não que fossem conservadas ou aniquiladas; pois se o querer e não querer de Deos nada importa á conservação das cousas, estas não deixão de ser conservadas quer Deos queira, quer não. 0 segundo absurdo é que seria inexplicavel o poder em Deos de aniquilar as creaturas. A aniquilação do ente ou sua reducção ao nada, só póde ser entendida como possível, por uma substracção da acção pela qual Deos conservasse a existencia ás cousas, visto que essa aniquilação sendo um effeito negativo, só lhe deve corresponder da parte da causa uma negação. Ora, é evidente que a substracção importa conservação positiva, pois suppõe a acção directa de Deos na existencia dos seres. Esses absurdos desapparecem na doutrina da conservação directa, pela qual razoavelmente se explica a aniquilação; pois basta admittir que Deos queira substrahir ás creaturas o acto positivo e directo de sua divina vontade, para que ellas não continuem no ser. *Si Deus,* diz S. Thomaz, *res in nihilum redigeret, non esset ibi necessitas aliqua actio; sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia aetionis solis illuminantis causai lucis privationem in aere. (De Pot. Dei,* q. 5, a. 5, ad 2.)

60. Assentado que Deos conserva as cousas por acto positivo e directo de sua vontade, segue-se que Deos *concorre* positiva e directamente nos actos das creaturas; visto que esses actos sendo tambem contingentes, só podem ser e continuar a ser por acção directa e positiva de Deos, isto é, concorrendo Elle para que sejão e perdurem no ser. Esse

concurso de Deos nos actos das creaturas é, como vedes, si*multaneo,porque* Deos *ao mesmo tempo com* a creatura produz os actos destas.

Além desse concurso simultaneo concorre Deos nos actos das creaturas como causa primeira, previamente determinando-as a que produzão ditos actos. A essa determinação da parte da causa primeira, relativamente ás cousas segundas, se denomina *concurso previo, -premoção physica.* Este ultimo termo denota que Deos determina a creatura livre (da qual principalmente tratamos) não de modo *moral,* pela persuasão, ou conselho, mas activamente, dando-lhe uma inclinação interior que a determina a obrar.

61. Se os philosophos estão concordes em que as creaturas para serem e durarem necessitão da influencia continua e positiva de Deos, discrepão quanto ao modo como Deos influe. Querem uns que Deos tendo dado aos entes o poder de obrar, e conservando-lhes esse poder, deixa-os obrar, sem intervir de modo determinado em suas operações ; pensão outros que Deos influe não só d'aquelle modo vago e geral, por ter dado e conservado o poder de obrar, mas tambem immediata e determinadamente, já obrando simultaneamente com as creaturas os actos, que estas obrão, já premovendo-as a obrarem. Por esta ultima opinião estamos nós, e com razões que nos parecem boas. Exporemos em primeiro,lugar as que abonão o *concurso simultaneo* de Deos nas operações das creaturas, e depois as que militão em favor da premoção physica.

62. Tudo o que é tem a Deos por autor immediato, pois em todas as cousas a entidade só póde provir do Ente primeiro, que dá o ser a todos os entes segundos; de sorte que estes são como instrumentos de Deos. Ora, os effeitos dos entes tambem têm entidade, pois ninguem dirá que são o nada. Portanto é preciso que Deos concorra immediatamente em qualquer effeito das creaturas, e de modo mais *immediato* do que as mesmas creaturas, já que estas só produzem os effeitos pelo poder que receberão de Deos, ao passo que Deos obra por si, como Ente primeiro que é.

Mas como poderá um mesmo effeito ser attribuido a Deos e á creatura? Em a creatura, causa segunda, devemos con-

siderar duas cousas. 1° O resultado de sua acção, 2° o poder pelo qual obra. Este poder depende da causa primeira, a qual dá á creatura o poder de obrar, o conserva, e o determina. Por consequencia acção não vem unicamente da creatura, como resultado de seu proprio poder, mas tambem da cousa primeira, assim como estas lettras não são puro effeito da penna com que escrevo, mas lambem de minha mão que lhe imprime o movimento; e a acção pela qual eu e a penna escrevemos é uma só, tendo a mim por causa immedia ta, e principal, e a penna por cousa instrumental. Nem devemos crer que parte do effeito provenha de Deos, e parte da creatura; não, o effeito pertence totalmente a cada um dos agentes, segundo o modo particular da acção, assim como nas artes attribuimos totalmente a obra ao instrumento e ao agente principal. Póde Deos por si só produzir todos os effeitos, mas todavia não é superfluo que as cousas segundas tambem os produzão, pois não é por insufficiencia do poder de Deos que ellas concorrem para o effeito, senão por virtude da immensa bondade de Deos, que quiz communicar sua semelhança ás creaturas, não só dando-lhes ser, mas ainda conferindo-lhes a prerogativa de serem causas de outros entes. *(Cont. gent.,* I. III, C. LXX.)

63. É famosa na historia da philosophia, attenta sua importancia e gravidade, a doutrina da *premoção physica,* que vamos agora provar. Por mais valiosas que são as muitas razões que em abono da doutrina da premoção physica nos dá a autoridade da sagrada Escriptura e dos Concílios, só havemos de fazer uso das que subministra a razão natural.

Deos é a causa primeira de todos os entes, primeira não só em dignidade, efficacia e independencia, mas tambem em causalidade; por consequencia se todas as causas segundas estão subordinadas á causa primeira, esta deve influir em todas e em cada uma delias. Ora, a causa primeira influe efficiente mente movendo as causas segundas de modo physico; e como Deos é a causa primeira elliciente, segue-se que premove physicamente todas as causas.

Sendo certo que as causas segundas movem-se para ope-

rar, alguma cousa *real e physica* deve haver nellas em virtude da qual passem da inacção á acção. Támbem acção deve ser cousa real e physicamente accrescentada ás mencionadas causas quando obrão. Ora, tudo que existe real e physico nas creaturas é ente, e como tal deve proceder de Deos immediatamente : logo o moverem-se as causas segundas para obrar, assim como as suas operações, são effeitos de Deos, que sobre ellas obra de modo immediato e physico. Por consequencia Deos promove physicamente as causas segundas a obrar.

Particularmente a respeito das causas livres, raciocina mos assim : Deos ente primeiro livre, creou o homem livre de modo secundario; logo é da natureza deste determinar-se dependentemente do ente primeiro. Portanto tirar ao ho mem a natureza de ser livre de modo secundario e depen dente, é destruir a sua liberdade. Ora, se elle se determi nasse livre e independentemente do primeiro ente livre, sua determinação não dependeria do ente primeiro, e conse quentemente perderia sua liberdade. Portanto se a liber dade c*reada* do homem não fosse determinada por Deos se destruiria.

64. Muitas objecções tem soffrido a doutrina que, seguindo a S. Thomaz, acabamos de expôr; mas de todas a mais seria e grave é certamente a que se funda na inconciliabilidade da premoção com a liberdade do homem. « Como assim 1 Pois se o senso intimo nos attesta que a alma se move a si mesma, e que esse movimento não lhe vem de uma força extranha, como diz Cicero *(Tusc),* mas de si propria, como então dizer que a vontade é prcmovida por Deos! Se admittirmos a premoção physica, adeos Liberdade humana; se somos predeterminados, claro é havemos de obedecer fatalmente. »

Não dissimulamos a força desse argumento; cremos porém que elle em nada póde diminuir a verdade da doutrina exposta. Aliás temos aqui aquella velha objecção com que os pelagianos negavão a necessidade da graça. Em primeiro lugar porém diremos : A liberdade é a causa de seu proprio movimento, porque o homem mediante ella move-se para operar. Sem embargo, não convem esquecer que não é da

essencia da liberdade, que o ente livre seja sua propria causa, assim como para que qualquer ente seja causa de outro, não é necessario que seja causa primeira; o fogo por ser ateado *pela mão do homem,* não deixa de ser *verdadeira causa* do incendio. Deos é portanto a causa primeira que move não só as causas physicas, mas tambem as livres; e assim como movendo aquellas, não impede que seus actos sejão physicos, assim tambem movendo estas, não obsta que suas acções sejão livres; pelo contrario é Deos que as faz taes, pois obra em cada ente segundo suas propriedades. *(Sum. theol.* I p., q. 85, a. 1, ad 3.)

65. Inspirando-se nesta e outras semelhantes passagens de S. Thomaz, o grande Bossuet sustenta, servindo-se quasi dos mesmos termos, que a predeterminação physica salva a um tempo a nossa liberdade, e a nossa dependencia a respeito de Deos. Recommendando a leitura de todo o capitulo em que o profundo philosopho demonstra aquella verdade, cremos todavia indispensavel transcrever para aqui os seguintes períodos, para que os mediteis attentamente:

« Quando Deos nos conselhos eternos de sua Providencia dispõe as cousas humanas, e ordena a continuação das mesmas pelo mesmo decreto ordena o que quer que soff690ramos por necessidade, e o que façamos com liberdade; e tudo se segue, e se faz na essencia e na fórma como esse decreto determina. Nem devemos procurar outro meio senão este para conciliar nossa liberdade com os decretos de Deos; pois assim como a vontade divina só precisa de si para executar tudo o que ordena, assim tambem não ha necessidade de pôr nada entre ella e o seu effeito. Desse modo, uma vez presupposto que Deos ordenara desde a eternidade a existencia de uma cousa no tempo, desde logo esta será sem outro meio; e que melhor meio podemos achar para fazer que uma cousa seja, do que a sua propria causa? Ora, a causa de tudo o que é, é a vontade de Deos; e não podemos conceber nelle outra causa por onde faça o que lhe apraz, já que a sua vontade é de si eficazissima. E tal é essa efficacia, que não só as cousas são absolutamente, desde que Deos quer que sejão, mas tambem são taes quaes, desde que elle quer que assim sejão, por quanto não quer

sómente as cousas em geral, mas as quer em todo seu estado, propriedades e ordem.

« Portanto, assim como o homem existe desde que Deos quer que exista, assim tambem é livre desde que Deos quer que o seja, e obra livremente desde que Deos quer que assim obre, e faz livremente tal acção, desde que Deos assim o quer. Por quanto todas as vontades, assim dos homens, como dos anjos, estão comprehendidas na vontade de Deos, como em sua causa primeira e universal, e *só são livres porque alli estão comprehendidas como livres.* Pela mesma razão todas as resoluções que os anjos e os homens tomão, c hão de tomar no *que ellas tem de bem* e *de ente* estão comprehendidas nos decretos eternos de Deos, onde tudo o que é tem sua razão primitiva; e o meio infallivel de fazer não só que essas resoluções sejão, mas que tambem sejão livres, é que Deos quer que sejão, e que sejão livres. Deos sendo senhor soberano de tudo o que é livre ou não, tudo o que elle quer, é como quer. Deos quer como primeiro, porque é ente primeiro, e primeiro livre, e todos os mais entes querem conforme elle, e querem do modo como Deos quer que queirão... Deos é a causa primeira e universal, e por sua propria efficacia, e por essencia está de accordo com o seu effeito, porque dá-lhe tudo o que elle tem, e por consequencia dá ás acções humanas o seu ser e sua liberdade... De feito, a liberdade convem á alma, não só pelo poder que tem de escolher, mas tambem quando actualmente escolhe; e Deos que é a causa immediata de nossa liberdade, deve produzi-la em seu ultimo acto. E como o ultimo acto da liberdade consiste em seu exercício, preciso é que este proceda tambem de Deos, e esteja comprehendido na vontade divina, já que na creatura não ha nada *que tendo algum tanto de ente* não receba de Deos por isto mesmo tudo o que tem.

« Portanto assim como uma cousa é tanto mais actual, quanto mais ser tem, segue-se que tanto mais actual for, mais ha de receber de Deos; e como a nossa alma exercendo a sua liberdade é mais *em acto* do que quando *pôde* sómente exercê-la, segue-se que em seu exercício actual está mais sob a acção divina, do que estava antes... Como Deos faz

em todas as cousas o que é ente e perfeição, se ser livre é ente e perfeição em cada acto, Deos faz isto que no acto chamamos liberdade... Nem podem objectar que é propriedade do exercício da liberdade, proceder sómente da mesma liberdade, porque isto só seria verdade, se a liberdade do homem fosse uma *liberdade primeira e independente;* mas não sendo, como é, uma *liberdade dimanada* ou participada de outra.

« Pelo que, como é certo que toda a nossa liberdade vem em seu fundamento immediatamente de Deos, a liberdade de nossas acções deve vir da mesma fonte; pois não sendo a nossa liberdade essencialmente independente de Deos, não póde fazer que sua acção seja essencial e independentemente livre de Deos; e pelo contrario a acção *não póde ser livre, senão com a dependencia que essencialmente convem ao seu principio.* D'onde resulta que a liberdade vem sempre de Deos como de sua causa, quer a consideremos em seu fundamento, ou no poder de escolher, quer em seu exercício e applicada a tal acto.

« Nem obsta que nossa escolha seja uma acção verdadeiramente *nossa,* pois por isto mesmo deve vir immediatamente de Deos, que sendo o ente primeiro, é causa immediata de todo ente, como primeiro agente deve ser causa de toda acção; de maneira que Deos *faz em nós assim o obrar, como o poder de obrar...* Por consequencia Jonge de poderem dizer que a acção de Deos sobre a nossa, tira a esta a sua liberdade, pelo contrario devemos concluir que a nossa acção é livre *a priori* porque Deos a faz ser livre. » *(Trat. do livre arbítrio,* cap. VIII.)

66. Se como profundo metaphysico Bossuet concilia tão admiravelmente a nossa liberdade com a premoção divina, como moralista nos dá sobre o mesmo assumpto uma lição que não devemos esquecer. « De que nos serve, diz elle *(Trat. da concup.,* c. VIII), indagar curiosamente os meios de conciliar a nossa liberdade com os decretos divinos? Não nos bastará saber que Deos que fez nossa liberdade, sabe move-la e conduzi-la aos seus occultos fins sem destrui-la? Roguemos-lhe, pois, que nos dirija no caminho da salvação, e se faça senhor de nossos desejos pelos meios

que lhes são conhecidos. A sua sciencia, e não a nossa, é que devemos nos entregar. Está vida é o tempo de crer, como a futura é o tempo de ver. Toda sciencia está em nada saber de mais : *Nihil ultra scire omnia scire est.*

LIÇÃO LV

DA DIVINA PROVIDENCIA.-

SUMMARIO . — 67. Importancia do attributo Providencia. — 68. Inconsequencia dos deistas. — 69.o que é a Providencia. — 70. Provas da Providencia. — 71. Objecções tiradas da existencia do mal contra a Providencia. — 72. Origem e natureza do mal. — 75. Especies de mal. — 74. O mal não tem causa. — 75. Primeira objecção; resposta. — 76. Segunda objecção ; resposta. — 77. Terceira objecção; resposta. — 78. Quarta objecção; resposta.

67. No attributo da divina Providencia brilhão os outros attributos que temos estudado; a infinidade, porque a Providencia se extende a todos os seres; a immudabilidade, porque variando em suas traças, não muda de conselho; a eternidade, porque transcende a todo o tempo; aimmensidade, porque está presente era todos os entes; a bondade, porque se communica a todos; a sabedoria, porque tudo dispõe com ordem e medida. Bem vedes pois, quanto importa defender a Providencia contra os deistas e fatalistas, os quaes posto admittão a existencia de Deos, lhe negão inconsequentemente esse attributo divino.

68. Inconsequentemente dizemos, porque é illogico admittir a existencia de Deos, e não reconhecer ao mesmo tempo a sua Providencia. Com effeito, que seria um Deos que depois de ter creado o mundo o deixasse entregue a si mesmo, e a modo de um rei solitario permanecesse inactivo e indifferente ao movimento e destino do mesmo mundo? Não, não é possivel que se existe Deos, como de facto existe, seja tal qual o descrevem os deistas, e outros ímpios. Crer em um Deos improvido, o mesmo é que nega-

lo, e se o não negamos, então, como diz Tertuliano, devemos confessar que é provido : *Deum non negam confitetur et providum.*

69. Á Providencia tomada em sentido vulgar significa a mesma cousa que *governo* e direcção, mas em sentido philosophico distingue-se desse governo e direcção, como a causa se distingue de seu effeilo, ou o principio de sua consequencia, e vem o ser a *razão da ordem das cousas, concebida pelo entendimento, e decretada pela vontade divina.* Portanto podemos considera-la em sua causa ou razão, e sob esse conceito a definimos, a *razão suprema que ordena todas as cousas aos seus dividos fins;* e em seus effeitos, e assim considerada, vem a ser a *realisação dos desígnios da razão suprema tendentes a dirigir todas as cousas aos seus respectivos fins.* Na Providencia, diz S. Thomaz, ha duas cousas, *a razão da ordem* dos entes, ao que propriamente se chama providencia, e disposição, e a *execução* dessa ordem, a qual se denomina governo do mundo; a primeira é eterna, a segunda é temporaria. (I p., q. 22, a. 1, ad 2.) Mas como agora estamos tratando dos attributos relativos, tomamos a Providencia no sentido de governo e direcção do mundo, de ordem e disposição dos entes em relação a Deos.

70. Que em Deos ha uma Providencia, que se extende a lodos e a cada um dos entes em particular, é uma verdade que podemos provar com varias razões. Se Deos lendo creado os entes, não governa por sua Providencia a todos e a cada um, só poderá ser, ou porque os não conhece, ou porque não póde, ou porque não quer, ou finalmente porque elles são incapazes de governo. Ora, não podemos dizer que Deos não conhece os entes que creou, pois como os crearia se os não conhecesse, como seria omnisciente se alguma cousa lhe fosse desconhecida? Tambem não é possível dizermos que os não póde governar, porque o seu poder é infinito; nem que podendo não o quer fazer, visto que a sua vontade quer todo o bem, e o bem dos entes consiste principalmente na ordem que entre elles estabelece o governo que o dispõe; emfim como diremos que os entes são incapazes de governo,

quando os vemos tambem dispostos e harmonicamente or denados?

Entes distinctos por sua natureza não se harmonisão cm ordem commum, sem que um só ordenador os reuna ; ora o universo compõe-se de entes distinctos e de naturas opostas, e não obstante achão-se unidos em admiravel ordem, da qual resulta a belleza do universo : logo uma só intelligencia os coordena e dispõe, e é nesta disposição que consiste a Providencia. E se um navio sem piloto não póde permanecer no meio dos mares sem perder-se, como subsistiria o mundo tanto tempo sem uma mão que o governasse? De mais commumente vemos que as causas curão de seus effeitos, v. g. os animaes gerando, por instincto nutrem seus filhos; ora, Deos é causa de todos e de cada um dos entes : logo cura delles.

A mesma verdade se prova pelos enormes absurdos que resultarião da negação da Providencia. Em primeiro lugar desappareceria a religião, pois, como observa S. Agostinho, se não ha uma Providencia que vela sobre as cousas que nos dizem respeito, inutil é occupar-nos de religião. O[1] mesmo pensamento muito antes expressara Cicero dizendo : Se aos deoses não importão os homens, se são indifferenles ao que fazemos, a que vem nossas homenagens, adorações e preces? Depois desapparecerião a virtude e a honestidade, pois sem Providencia não haveria retribuição; e neste caso o que nos inhibiria de malfazer, todas as vezes que podessemos illudir os homens e sophismar suas leis? Emfim a sociedade humana, e as leis que a regem, arruinar-se-hião; pois se as leis sociaes só fossem observadas pelo temor das penas que infligem, em havendo meio de as evitar, far-se -hia o que ellas prohibem. E não será assim que procedem os que não crem na Providencia divina ?

Podemos ainda invocar cm abono da Providencia a prova do testemunho unanime dos povos. Com effeito, o dogma da Providencia, diz Bergier, é a fé do genero humano; o culto rendido a Divindade em todos os tempos e lugares altesta a confiança de todos os homens no poder e cuidados do Creador. Um instincto natural nos inclina a erguer os olhos para o céo em nossas necessidades e afflicções; até os pro-

prios insensatos com suas blasphemias contra a Providencia demonstrão acreditarem nella. A isto chamava Tertuliano o testemunho de uma alma naturalmente christã.

71. Aqui poderíamos dar por concluída esta lição, se não tivessemos que desfazer as difficuldades, que a uma verdade tão patente, tem levantado os incredulos. De todas essas difficuldades a mais grave e comrnum é a que tirão da *existencia do mal,* dando por certa a supposta impossibilidade de conciliar o mal com os attributos de Deos, e especialmente com a bondade, sabedoria e justiça infinita. Para mostrar que da existencia do mal nada se póde concluir contra a divina Providencia, e que pelo contrario é incontestavel o famoso argumento de S. Agostinho, a saber o *mal existe, logo existe um Deos provido,* devemos antes expôr-vos a natureza e origem do mal, de cuja ignorancia derivão as supraditas difficuldades.

72. A limitação é lei essencial de todo ente creado, consequentemente não podem as creaturas possuir a perfeição ou o bem absoluto, mas sómente estas ou aquellas perfeições, este ou aquelle grau de bondade, proporcionado á natureza de cada um. Assim sendo, perguntar qual o grau de bondade dos entes limitados, é o mesmo que perguntar, quanto participão elles da bondade absoluta do Ente illimitado ou infinito; ou por outra em quanto estão privados dessa bondade. Ora, essa *falta ou privação do bem* considerada em geral ê o que chamamos *mal.*

0 mal ou a privação do bem póde ser considerado na *natureza* do ser finito, e em suas *operações;* considerado na natureza do ser finito, o mal vem a ser a falta do bem absoluto ou a essencial limitação do mesmo ser. A essa falla chamavão Leibnitz e outros *mal metaphysico,* ou mal de natureza; mas como a falta do bem absoluto nos seres finitos não é propriamente uma falta, mas antes uma exigencia da natureza, delles, ou uma condição que lhes é natural, condição que exprimimos dizendo que o ser finito não é infinito, segue-se que não ha mal metaphysico. Portanto é nas operações dos entes que havemos procurar o seu mal.

A operação de um ente póde tambem ser considerada em

si, e no modo como tende para o seu divido fim. Considerada em si toda operação ou acto é bom, porque é ente, e como tal tem alguma participação do bem absoluto. *Nichil est bonum nisi in quantum est quaedam similitudo, et participatio summi boni. (Ethic,* liç. 1.) Pelo facto pois de *ser,* e em quanto é, é bom, como diz S. Agostinho : *Omnia eo ipso quo sunt, jure laudanda sunt; guia eo ipso quo sunt, bona sunt. (Tract. de lib. arb.,* 1. III, c. D$C vn.)Considerada porém a operação no como tende para o seu respectivo fim, vemos que este póde ou não ser attingido por ella. Se o ser em sua operação alcança o fim para o qual naturalmente tende, adquire por isto o seu bem ou perfeição; mas se se desvia delle fica *privado* desse bem, privação que é o seu mal. Por consequencia o bem de um ente ou a sua perfeição consiste na consecução do fim para que naturalmente tende; o seu mal ou imperfeição na privação desse bem ou perfeição que por sua natureza devera ter. E pois com grande exactidão que S. Thomaz define o mal, a privação de uma cousa que o ente por natureza é apto para ter: *Molum nihil aliud esl, quamprivatio ejus quod quis natus est et debet habere. (Cont. gent.,* 1. Ill, c. VII.)

73. Se aquella privação recahe em alguma perfeição corporea, que o ente póde e deve ter por natureza, chama-se mal *physico.* Assim que, ser o homem privado de um braço, é um mal physico porque a presença desse orgão é reclamado pela natureza do homem, e concorre para a perfeição physica ou corporea do mesmo. Mas o não ter elle azas, não póde ser um mal, porque a sua natureza não reclama semelhante appendiculo. O mal physico em quanto o consideramos como uma punição infligida pela justiça, toma o nome de *mal de pena.* O mal *moral* consiste na privação do fim que o acto devera attingir de conformidade com a regra moral prescripta pela recta razão. E como no ente livre essa *falta* de attingencia ao fim procede da vontade, e e culpa della, o mal moral lambem se chama *mal da culpa.*

74. Do que temos dito se infere, que rigorosamente faltando o mal não tem causa, pois quem diz causa, diz *um principio de ser,* e não um principio de falta de ser, e nisto consiste o mal. Faltando de uma pessoa dizemos que ella foi

causa ou principio de tal mal; mas não quer isto dizer que desse *existencia* ao mal, pois em verdade só deo existencia ao seu acto; mas como devera na qualidade de ente livre dar ao seu acto direcção diversada que lhe deo, o acto tornou-se *máo* e ao resultado do acto por habito chamamos mal, como se o mal fora uma entidade. 0 mal não é uma natureza, a perda do bem é que chamamos mal, como diz S. Agostinho : *Mali nulla natura est sed amissio boni, mati nomen accipit. (De Civ.* D«i,l. XI, c. a.) Por isto, se o bem póde existir sem o mal, o mal não póde existir sem o bem, *Bona nine malis esse possint... mala atitem sine bonis esse non possint. (Md.,* 1. XIV, c. XI.) 0 mal accusa portanto a existencia do bem no sujeito; o ente privado de todo bem, é o nada; logo a privação do *todo* bem aniquila.

75. Conhecida nesses concisos termos a natureza e origem do mal, podemos agora bem conhecer o valor de algumas das objecções que se levantão contra a Providencia. « Se ha uma Providencia, attributo de um ente infinitamente santo e poderoso, como é que o homem, obra desse ente, e objecto dessa Providencia, vive sujeito a tantos males, ás molestias, ao frio, á fome, á sede, ás dôres, ás tempestades e terremotos? Como é possível que o poder infinito, reunido á bondade infinita não afãstão de sua obra toda sorte de mal? » Os males de que aqui se trata são physicos os quaes, como já sabemos, ou consistem na destruição de certos entes, ou são consequencia do peccado; e quer em um, quer em outro caso têm a Deos por autor de modo consequente e accidental *ex consequenti et quasi per accidens.* Se consistem na destruição dos entes, são necessarios á ordem universal que Deos se propoz creando os seres; ora essa ordem exige que certos entes se destruão, para que outros existão, pois segundo o velho axioma *generatio unius est comiptio alterius.* Portanto longe da destruição de certos entes ser mal, é pelo contrario um meio necessario para o bem da ordem universal. Se são consequencias do peccado, da intemperança, da gula e de outras paixões, aquel-les males tambem longe de derogarem a bondade divina, pelo contrario a abonão. A ordem que reina no universo exige que a justiça seja satisfeita, e a justiça pede que

aquelles que infrigirão a lei moral, e se deixarão vencer das paixões, recebão o castigo que merecem. Portanto os males de que tratamos depõem a favor da Providencia, e tem a Deos por autor. Só o mal moral, o mal da culpa repugna com a bondade divina, porque destroe o bem que se refere á bondade divina; mas não assim a respeito do mal da natureza, e o da pena, aos quaes Deos quer, porque produzem bens que elle deseja; querendo a justiça, quer o castigo, querendo a conservação da ordem universal, quer a destruição de certos entes. É portanto com exactidão que S. Thomaz diz que Deos é autor do mal que pune ou do mal da pena, mas não do mal que suja, do mal da culpa : *Et secundum hoe Deus est auctor medi quod est paena, non atitem mali quod est culpa.* (I p., q. 42, a. 2.) Convenhamos portanto em que aquelles males longe de impugnarem a Providencia, a confirmão e esclarecem, fazendo sobresahir a ordem e belleza universal, como as sombras fazem sobresahir as côres na pintura, e o silencio a harmonia das vozes na musica.

76. « Se ha Providencia ella repugna com a justiça divina, pois como póde a justiça permittir que os bons soffrão tantas adversidades, pobreza, perseguição, doenças, etc, e os máos vivão cheios de riquezas, de honras, gozando de saude, etc. Que Providencia é esta que sancciona taes desordens? » Não ha quem seja tão bom. que alguma vez não delinqua, nem tão mão que não faça alguma cousa boa. Deos não deixa nenhum bem sem remuneração, nem mal algum sem punição; os delictos dos bons castiga neste mundo com penas temporaes, aos bens dos máos remunera com a prosperidade temporal, reservando a uns e outros mais digna recompensa na outra vida. A objecção não prova que não haja Providencia, mas que existe outra vida na qual mais exactamente a virtude receberá o premio, e o vicio o castigo. E de mais com que direito chamais injusto a Deos por não distribuir egualmente os seus bens? Sómente ha violação da justiça quando se prejudica o direito de outrem; portanto para que na distribuição dos bens deste mundo houvesse injustiça da parle de Deos, seria preciso suppôr que o homem tem direito aos bens de Deos. Mas que direito póde

o homem ter para com o ser soberano de quem recebeo tudo? Não chamamos injusto a quem nos nega o que é seu, mas a quem usurpa o que é nosso.

77. «Se Deos curasse de todas as cousas deste mundo que cuidados não serião precisos? E não será conlrario ao Poder soberano curar de cousas pequeninas e vis, quando os poderes da terra deixão a seus agentes o cuidado dos pequenos negocios? » Para o ente que conhece todas as cousas em um só pensamento, e póde tudo em uma só volição, não custa governar a todas as cousas. Para Deos não ha cousas grandes, nem pequenas; essas differenças desapparecem diante do infinito. As cousas grandes e pequenas são crealuras de Deos, e assim como elle não julgou indigno de si o cria-las, assim tambem não se dedigna de governa-las. De mais, a execução da Providencia não impede as causas segundas de produzirem seus effeitos, e porque as operações dessas causas dependem da Providencia, segue-se que quando produzem seus effeitos não fazem senão executar os desígnios da Providencia divina.

78. « Se todas as cousas estivessem sujeitas á Providencia, não veriamos succederem tantas casualmente. » 0 que é o acaso? Uma va palavra com que os homens disfarção a ignorancia das causas de certos effeitos. 0 que nos parece casual, tem e não póde deixar de ter suas causas; e como Deos é a causa das causas nada está fóra de sua intenção, tudo que vemos succeder é effeito de sua Providencia. Dous homens que sobem simultaneamente uma montanha por lados oppostos, terão por casual o seu encontro no cimo, mas para quem estivesse em cima o encontro seria natural e perfeitamente explicavel. Manda um senhor a um de seus servos a tal lugar, já tendo antes mandado outro, sem que o primeiro soubesse; lá se encontrão ambos, sem intencionarem tal encontro, mas estará esse encontro fóra da intenção do senhor que os enviou? Á palavra *acaso* substituamos — ordem da Providencia — e assim assignalaremos melhor razão aos factos que nos parecem fortuitos. Quando não podermos conciliar a Providencia divina com a existencia de um mal ou de qualquer outro facto, em vez de negar essa Providencia, accusemos nossa ignorancia. Não pode-

mos comprehender o universo em nossa sciencia, nem penetrar os profundos desígnios de Deos-; portanto haverá por força quer em o universo, quer em Deos, quer nas relações de um com o outro muitas cousas que excedão nossa comprehensão. (S. Thomaz, *Sum. cont. gent.,* 1. III, c. xcn, xciu, e *Sum. theol.,* I p., q. 146, a. 1.)

QUINTA PARTE

ETHICA OU DIREITO NATURAL

Primeira Secção. — Ontologia moral.

LIÇÃO LVI

DA ETHICA OU MORAL EM GERAL.

SUMMARIO. — . Objecto desta parte. — 2.0 que é a moral. —3. Porque tambem se chama etílica. — 4. É uma sciencia pratica. — 5. Qual seja o seu objecto. — 6. Acções humanas e acções do homem. — 7. Utilidade e excellencia da moral. — 8. Suas relações com as outras sciencias moraes. — 9. Origem da disputa acerca da distincção da moral e do direito. —10. Verdadeira doutrina sobre este ponto. — 11. Distincções logicas entre a moral e o direito natural. — 12. Fontes da moral. —13. A razão auxiliada **pela** luz da revelação é a verdadeira fonte da philosophia moral. — 14**. triplice** divisão desta sciencia.

4. Estudando a psychologia vimos que as potencias especificas do homem são o entendimento e a vontade; que aquella se refere ao *verdadeiro,* seu objecto adequado, e esta ao *bem.* 0 homem só é o que deve ser, quando essas duas faculdades são dirigidas de modo a attingirem aos seus respectivos objectos. A direcção do entendimento no conhecimentoda verdade incumbe á philosophia *especulativa,* da qual até agora nos temos occupado. Da direcção da vontade na adquisição do bera trata a Philosophia *pratica* ou a moral, cujo estudo agora encetamos.

2. Não póde o bem ser attingido pela vontade, se os actos desta faculdade não forem ordinadamente encaminhados aos seus devidos fins. A este resultado chegamos mediante a moral, que por isto definimos a *sciencia que ensina a ordenar os actos livres do homem.* E porque estes actos são de facto ordenados quando vão recta ou direitamente aos seus respectivos fins, podemos tambem dizer que a moral é a *sciencia que trata da rectidão dos actos humanos* ou é a sciencia da rectidão moral.

3. A philosophia moral, ou a moral philosophica, de que tratamos tambem se denomina *Ethica,* da palavra grega *ethos,* que significa *costume.* 0 termo costume, como adverte S. Thomaz, tem em lingua grega duas significações. Umas vezes exprime o uso ou pratica geral de uma cousa, outras a propensão natural ou quasi natural de fazer uma cousa; em nossa língua, como na latina, não se distinguem essas duas significações, que n lingua grega expressa escrevendo *ethos* com accentos diversos. E no ultimo sentido, significando propensão para fazer alguma cousa, que o adjectivo *moral* e o substantivo costumes *(mores)* significão virtude. Por isto quando dizemos que a Ethica ou a moral é a scieneia dos costumes, entende-se esta ultima palavra como inclinação para obrar, ou com affecto é acção.

4. Dissemos que a moral ê uma *scienda.* E orno effeito não se lhe pôde recusar esta dignidade, visto que ella está baseada em princípios tão certos como são os da metaphysica. Acaso os princípios metaphysicas *uma cousa não pôde ser, e não ser ao mesmo tempo; toda cousa é ou não é* — serão mais certos e evidentes que os princípios mo-raes — *deve-se fazer o bem, e evitar o mal; deve-se observar a ordem; deve-se dar -a cada um o que é seu?* Ora, é desses e outros princípios semelhantes em certeza e dignidade, que a moral parte para demonstrar as suas conclusões. Logo nada lhe falta para ser uma verdadeira scieneia.

Mas como não permanece na pura contemplação desses princípios, mas os applica ás acções humanas, para d'ahi deduzir verdades utilíssimas á vida do homem; e como tambem não trata daquellas acções consideradas em si, mas sim sob o respeito de sua rectidão, ou da conformidade

das mesmas com o bem do homem, segue-se que a moral é uma sciencia eminentemente pratica.

5. D'aqui se deprehende qual seja o objecto desta sciencia. Já sabemos o que seja objecto de uma sciencia, e que elle pôde ser material ou formal *(Log.* 2). Isto posto, dizemos que o objecto material da moral são as acções humanas consideradas em si; essas mesmas acções consideradas sob o ponto de vista de sua rectidão e conformidade com o bem do homem, constituem o objecto *formal* dessa sciencia.

6. 0 homem opera dous generos diversos de acções; umas de que elle é senhor, e procedem da deliberação de sua vontade, esclarecida pela razão, e outras que não trazem o cunho da deliberação, nem são dirigidas pela razão. As primeiras chamão-se propriamente *acções humanas,* as outras podem denominasse *acções do homem,* mas não propriamente humanas; porque o homem não as produz como homem, isto é, como ser racional e livre. A moral só se occupa das acções humanas propriamente ditas.

7. Da natureza do objecto da philosophia moral, assim como de seu fim, que é ordenar as acções humanas, quer na esphera individual, quer na social, facilmente se deprehende quão util e excellente é a sciencia de que nos occupnmos. E de facto, não póde nesta vida haver nada tão excellente e util, como saber o homem dirigir suas acções rectamente aos seus áividos fins; só assim póde elle chegar ao seu destino. Por onde os elogios que a antiguidade tributou a Socrates, por ter isentado a Philosophia das estereis especulações de seus predecessores, e applicado-a ao estudo da natureza moral do homem e dos meios de bem viver. Foi elle, diz Cícero referindo-se ao philosopho grego, quem fez descer do céo a Philosophia moral, a introduziu nas cidades e famílias, e obrigou-nos a estudar os costumes e a vida moral, o bem e o mal. »

Util ao homem considerado como individuo, a moral não o é menos ao homem socialmente considerado. De feito, o homem não exercita as suas acções na solidão, nem tem sómente deveres para comsigo; pelo contrario naturalmente vive em sociedade; por isso lhe é indispensavel co-

nhecer como ha de dirigir suas acções relativamente aos seus semelhantes. Por esse modo a moral se torna util á vida social.

8. Ainda mais sobresahe a excellencia e utilidade da moral, se a compararmos com as outras sciencias sociaes, com o direito politico, direito civil, a jurisprudencia, etc, as quaes todas baseão-se na moral, e delia recebem vida, como os ramos do tronco. Que serião essas sciencias sem o previo conhecimento dos princípios e maximas que se estudão na sciencia dos costumes? Nada mais que indigestas collecções de preceitos arbitrarios, destituídos de toda força obrigatoria. O principio vital de todas as leis civis, bem como de todo governo honesto procede do conhecimento do fim do homem e da sociedade, do conceito immudavel e absoluto da justiça natural, que deve regulai as acções mutuas dos homens, e é na moral que se estudão aquelle fim, a natureza e propriedades dessa justiça. Portanto é da moral que todo direito positivo deve tirar a sua regrq; por ella se devem aferir as leis particulares de todos os povos; e aquellas que não têm ahi o seu assento, longe de serem verdadeiras leis, são corrupções da lei, como atinadamente disse S. Thomaz. *Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantm a lege naturae derivotur; ri vero in aliquo a lege naturali discordei, jam non erit lex sed legis corruptio.* (2º 2, q. 95, a. 2.)

9. Os escriptores protestantes, eivados todos do espirito do individualismo, tem separado o principio *moral,* do principio *legal,* e por **ahi** chegarão **a** fazer da moral uma sciencia totalmente *separada* do direito natural, incumbindo áquella os dictarnes da consciencia, e entregando a este a ordenação das acções sociaes do homem. Assim se originou a controversia moderna sobre se o direito natural é sciencia diversa da moral.

Examinemos este ponto.

10 O processo scientifico é como um movimento da razão de uma cousa conhecida para outra desconhecida; era todo movimento recebe a sua unidade do termo para que tende; logo a unidade de uma sciencia procede de seu fim ou termo. E como esse fim é a mesma cousa que o

objecto formal da sciencia, segue-se que toda sciencia é *uma* pela unidade de seu objecto. Portanto onde houver diversidade de objecto formal, ahi haverá tambem sciencias diversas. *(Logica,* II.) Por outro lado, a unidade formal de objecto requer identidade de princípios; onde pois houver diversidade de princípios, haverá tambem diversidade de sciencia. Em uma palavra, da identidade ou diversidade de objectos e princípios das sciencias é que devemos inferir a identidade e a diversidade dellas.

Ora, a moral e o direito natural partem dos mesmos princípios, e têm o mesmo objecto formal. Com effeito, a moral estuda as acções humanas, para dirigi-las de conformidade com a rectidão moral, isto é, de conformidade com a honestidade, e não estuda essas acções sómente na ordem individual, mas tambem na ordem social, e por isto comprehende tanto os actos humanos internos e pessoaes, como os externos e sociaes, os quaes estão intimamente vinculados com os primeiros. Sobre essas mesmas acções versa o direito natural, e nem outra cousa se propõe que dirigi-las conforme os princípios da natureza racional; e por isto não só estuda as relações mutuas dos seres racionaes, e os seus actos externos, mas tambem as suas intenções, e tudo mais que respeita ao individuo como ser moral. E seria possível que o direito natural, sendo como incontestavelmente é sciencia moral, desprezasse a intenção? Sem a intenção pergunta o douto Rosmini, a que ficarião reduzidas as acções externas? Indubitavelmente ás cousas meramente materiaes, que não podem merecer ou desmerecer, precisamente por estarem privadas d'aquelle caracter moral e pessoal de que as acções recebem o seu merito. Que direito poderá haver em uma acção unicamente externa? Que outra cousa será semelhante acção que um f*acto* de ordem material, que como tal só vale quando é forte, e deixa de valer quando se encontra com uma força maior? Por consequencia podemos concluir que a moral tem o mesmo objecto que o direito natural.

Tem tambem os mesmos princípios. Faze o bem; dá a cada um o que é seu; não faças a outro o que não queres que fação a ti, etc, são princípios que tanto pertencem á

moral como ao direito natural. Temos pois entre as duas sciencias identidade de objecto e de princípios logo ontológica e essencialmente considerados o direito natural e a moral não são sciencias diversas.

41. Entretanto podemos assignar-lhes algumas distincções *logicas,* derivadas da diversa consideração de seu objecto. 1.ª Dissemos que o objecto formal da moral erão as acções livres do homem, estudadas sob o ponto de vista da rectidão moral. Mas como o homem é naturalmente sociavel, a razão diz-lhe que dirija as suas acções não só como em geral convem á creatura racional, e é exigido pelo fim particular da mesma, mas tambem de modo a não perturbar a ordem social em que vive. Ora, quando a acção humana é considerada sob o primeiro ponto de vista; isto é, como conveniente em si mesma e conforme ao fim particular do homem, chama-se boa *;* e quando considerada como conforme á ordem social diz-se justa Se contemplamos a acção em geral como devendo ser praticada, porque é boa e consentanea á natureza racional, temos a *sciencia do bem,* a moral; se porém a contemplamos como congruente á ordem social e á justiça natural, a qual exige que dita acção guarde uma certa igualdade e proporção com os outros temos a *sciencia do justo e do injusto* o direito natural. 2.ª A moral por uma precisão mental considera o homem como individuo, fóra do estado social, em que naturalmente vive; o direito natural estuda o homem vinculado aos outros pelos laços sociaes. Mas esse processo, como o precedente, é puramente *logico* e não quer dizer que na *realidade* o homem umas vezes viva como individuo solitario, e outras vezes em estado social, assim como o que é *justo* em relação aos outros, não deixa de ser *bom* em si e objectivamente considerado. 5ª Emfim, a moral considera os actos livres do homem mais sob o ponto de vista *formal* c abstracto, em relação com as condições que os podem tornar bons ou mãos; o direito natural estuda os mesmos actos, mais sob o ponto de vista *material e concreto,* investigando em particular o que elles têm de conformes ou desconformes á ordem social.

12. Conhecidos o objecto e natureza da philosophia mo-

ral, cabe indagar quaes as fontes d'onde essa sciencia tira os seus princípios. Sobre este ponto reina na sciencia tres opiniões. Querem uns que as luzes da razão humana bastem para a resolução de todas as questões moraes, e que portanto ao estudo da Philosophia moral é inutil o auxilio da luz sobrenatural. Este é o systema chamado *racionalismo.* Outros pensão que nada podemos saber de certo em moral, sem o auxilio da revelação primitiva, transmittida pela tradição social. A este systema se chama *tradicionalismo.* Emfim certos escriptores seguem um meio termo entre esses dous extremos. Convencidos de que, como a virtude, a verdade está commumente no meio, ensinão que a Philosophia moral deve buscar os seus princípios, na luz innala da razão natural, illustrada pela luz da revelação, sustentada pelas tradições do genero humano. Tal é a doutrina que seguimos.

13. Confiar cega e exclusivamente nas forças da razão humana, é não conhecer nem o *actual* estado desta razão, nem a historia de suas aberrações. Creado o homem em principio em um estado sobrenatural, a sua parte racional imperava espontaneamente sobre as faculdades sensitivas, e as proprias faculdades racionaes erão perfeitamente sujeitas ás leis divinas. Mas esse feliz estado, dom gratuito de Deos, foi logo depois perdido por culpa de nossos primeiros pais. Mas não obstante, por clemencia divina, foi o homem ainda posto em uma ordem sobrenatural inferior, na qual recebeo muitos auxílios internos e externos, mediante os quaes vigorão as suas forças naturaes, ainda que ficando sujeitas a afastarem-se da verdade e do bem. Por isto jamais poderá o homem por suas unicas forças conhecer com certeza toda a verdade, e praticar todo o bem. 0 que acabamos de dizer é ensinado pela constante tradição dos philosophos christãos, e se acha confirmado pela historia da philosophia antiga. Com effeito, os maiores genios da antiguidade pagã cahirão em muitos e mui grosseiros erros acerca do bem moral, por lhes faltar o adminiculo da revelação divina. Um Platão, chamado *divino,* ensinando a communhão das mulheres, o assassínio das crianças, que pela fraqueza de sua organisação não podião servir a Republica, c

outros erros tão contrarios ao pudor natural como á digni dade humana; um Aristoteles, o mais valente engenho d'aquelies tempos, professando a naturalidade da escravidão, bastão para mostrar o valor da razão em moral quando des acompanhada da revelação divina. ,

Mas se a razão por si só não póde saber tudo na ordem moral, é todavia certo que na ordem especulativa, póde de per si chegar ao conhecimento de certas verdades, como a espiritualidade d'alma, a existencia de Deos, a distincção essencial do bem e do mal. Ora, o que conhecemos especulativamente não pode ser falso praticamente, porque o entendimento especulativo não differe do pratico, como adverte S. Thomaz, senão pelo fim; em quanto se limita a mera contemplação diz-se *especulativo,* se applica o conhecimento adquirido especulativamente a uma obra, diz-se *pratico.* Por isto ou havemos de negar todo conhecimento especulativo á razão, quando desassistida da revelação, ou havemos de conceder-lhe o poder de conhecer algumas verdades praticas de ordem moral.

Mas como a razão é naturalmente limitada e fallivel, e nem qualquer razão, mas sómente a culta, pôde adquirir as grandes verdades da ordem moral, e com insano trabalho e mistura de erros, preciso é que em seu auxilio venha a revelação, a qual vigora e esclarece a razão quando obscurecida pelas paixões, suppre-lhe os defeitos, e torna as verdades moraes accessiveis a todos. Por consequencia, a razão auxiliada pela luz da revelação, tal é a verdadeira fonte da moral.

14. Para completar as generalidades da moral resta fallar de sua divisão. Esta divisão deve ser tirada do objecto da sciencia . Ora, esse objecto são as acções humanas; e como estas podem ser consideradas, 1º em sua natureza, princípios, propriedades e effeitos, 2º no agente que as produz em quanto simples individuo, 3º em quanto vivendo em relação com os outros, d'ahi se segue a divisão da moral em tres parles. A primeira trata das acções em si mesmas, de sua natureza e propriedades; a denominamos *Ontologia moral,* ou Ontologia do direito; a segunda estuda as acções individuaes; as chamamos Morai *ou Direito individual;* a terceira

occupa-se com as acções sociaes do homem, é a *Moral ou Direito social.*

LIÇÃO LVII

DA. NATUREZA DA ACÇÃO HUMANA EM GERAL.

SUMMARIO —15. Objecto da lição. —16. O que é acto ou acção. —17 Relação do acto com a faculdade ou potencia. — 18. Do fim da acção ; differentes especies de fim. —19. Bem honesto,uútil e deleitavel, ou honestidade utilidade e deleitação. — 20. Como as creaturas tendem a cumprir os desígnios do Creador. — 21. Qual é o verdadeiro bem de um ente. — 22. 0 que constitue a rectidão do acto da creatura. — 23. Senhorio da vontade sobre as outras faculdades do homem ; actos elicitos e imperados. — 24. O bem objecto primitivo da vontade. — 25. 0 bem absoluto do homem é o bem raciona;; como o bem sensível póde ser bem do homem.

15. Vimos que o objecto da moral erão as acções humanas, e pois para que fique melhor conhecido esse objecto, conhecimento mui necessario á intelligencia de questões ulteriores, sobreleva estudar a natureza dessas acções em geral.

16. A idéa de acto ou acção é tão simples, que não póde ser objecto de uma verdadeira definição mas para a explicar podemos dizer que *acto é o complemento, e como o exercício de uma potencia ou faculdade.* 0 acto suppõe e completa a potencia, como o que é *real,* suppõe e completa o que é simplesmente *possível.Por* outro lado suppõe tambem uma cousa que é ou póde ser operada, já que se ha um poder em exercicio; alguma cousa. ha de ser íeita, e servir de termo ao exercicio ouá acção do poder; essa alguma cousa se denomina *objecto* da acção e da potencia.

17. Como vedes a potencia ou faculdade não é a mesma cousa que a acção, como a causa não é a mesma cousa que o effeito, nem o poder a mesma cousa que o obrar; pôde existir o poder sem obrar, a faculdade sem o exercicio. Portanto, a potencia é uma cousa de si indifferente, e sómente apta e inclinada para obrar, e pôr-se em exercicio; d'onde se segue, que para effectivamente obrar, necessita que um

elemento extrínseco a determine, e faça sahir da indifferença, ou a reduza da potencia ao acto. Esse elemento é o oebecto, o qual desde que se põe em relação com a faculdade a move a obrar. É elle quem dá esta ou aquella especie ao acto e á faculdade; de sorte que, como já dissemos, *(Psych.,* 11) em quanto o objecto não é conhecido não podemos saber nem a natureza do acto, nem a da faculdade.

18. Uma vez apresentado o objecto á faculdade, esta adhere a elle como ao seu *bem,* e constitue o *fim* da faculdade. Quando a crealura, pelo exercício de suas faculdades attinge ao seu bem ou ao seu fim, adquire a sua *perfeição.* Esse bem ou fim pode ser *proximo, intermedio* e *ultimo.* Fim proximo ou immediato é o que é desejado sem interposição de outro fim; como a saude o è para o doente, o qual em todos os seus actos só se propõe consegui-la; fim intermedio é o que é desejado por amor de outra cousa, como é o dinheiro para comprarmos o preciso; fim ultimo é aquelle cuja posse descança completamente a faculdade. Este fim sendo o *derradeiro* na execução, como mostra a experiencia, é entretanto o *primeiro* na intenção, como diz o adagio : *Finis est primus in intentione, et ultimus in executione.* Em o attin - gindo agente repousa, e desse repouso lhe resulta uma satisfação, que nos seres sensíveis se chama *deleitação sensível,* e nos racionaes *deleitação espiritual* ou propriamente felicidade.

19. O bem de toda faculdade ou do agente póde pois ser considerado sob triplice razão; como fim ultimo, como fim intermedio e como repouso ou descanso. Ao fim ultimo cha masse *bem honesto* ou conveniente, ao fim intermedio *bem útil,* ao descanço *bem deleitavel,* ou simplesmente *honesti dade, utilidade* e *deleitação.* Bem honesto ou conveniente é aquelle que é appetecido por si mesmo, por ser conveniente á natureza do ser, e não por causa de outro bem; a honesti dade vem portanto a ser a conveniencia que um bem tem por si mesmo cora a natureza do ser a que se refere. Bem util é aquelle que o ser appelece por causa de outra a, para a qual serve de meio; a utilidade é portanto a aptidão que tem um bem para o conseguimento de outro, em relação ao qual é meio. Finalmente bem deleitavel é a satisfação

resultante do conseguimento de qualquer (D'aquelles outros Bens.

20. As faculdades de cujo exercício temos até aqui fatlado, presuppõem uma creatura em que residem, e á qual servem de instrumentos. Pelo facto da creatura possuir faculdades aptas para produzir actos, forçoso é que tambem possua um principio innato de acção do qual derivão as faculdades a esse principio chama-se *natureza* do ser que opera. Ora, todo o ser creado é obra da sabedoria do Creador, e como toda a obra é ordenada pelo obreira para um certo fim, segue-se que todo ser creado é destinado pelo Creador para um fim que se propoz. Por onde aquelle principio innato de acção existente no ser ha de impelli-lo a obrar de conformidade com o fim prefixo pelo Creador; ou por outros termos, todo ser creado tende por sua natureza a cumprir os desígnios do Creador.

21. As diversas faculdades de um ente são como outros tantos instrumentos de sua natureza activa, á qual estão subordinadas. Por isto, ainda que cada uma delias em particular tenha seu fim ou seu bem, todavia esse bem não póde ser considerado o bem da natureza do ente. O bem do ente ou o de sua natureza é aquelle que satisfaz a esta, e é conseguido quando as diversas faculdades subordinadas entre si, e todas subordinadas á natureza da creatura obrão de conformidade com a mesma natureza. O termo attingido pelo exercício harmonico das faculdades e natureza do ser, constitue o verdadeiro bem natural do ente, a sua verdadeira perfeição.

22. Quando pelo exercício de suas faculdades a creatura tende a cumprir os desígnios do Creador, que, como dissemos, creando os seres se propoz um certo fim, se diz que os seus actos ou operações são *rectos,* por irem *direito* ao fim para que os instrumentos de ditas operações forão des- . tinadas. Com effeito, dizemos que o movimento de um mobil é *recto,* quando se não afasta do termo para o qual o dirigia o primeiro impulso que recebeo. Ora, o primeiro impulso que põe em movimento a actividade da creatura é o desígnio que seu Creador se propoz: logo a creatura obra com rectidão se tende a cumprir a intenção do Creador.

25. Appliquemos agora essa noção geral do acto natural ao acto humano em particular, para bem conhecermos a natureza deste. O homem como nos ensinou a psychologia, possue faculdades racionaes, sensitivas elocomotrices. Cada uma dessas faculdades tendo objectos proprios, que muitas vezes se contrarião, o homem seria ao mesmo tempo arrastado por movimentos oppostos, se entre aquellas faculdades não houvesse harmonia e uma certa ordem de subordinação. Que faculdade estabelece essa ordem ? A vontade. A ella incumbe regular no homem o exercido das faculdades sensitivas e locomotrices; por isto é reputada a faculdade reguladora de todos os actos humanos. Entre estes actos alguns ha, que a vontade exercita immediatamente por si, como é o acto de querer e a estes se denominão *actos elicitos* ou immedialos; outros porém não sahem immediatamente da vontade, mas de outra faculdade, por determinação delia, v. g. os actos de fallar, e andar; a estes chamão-se actos *imperados* ou mediatos. Por consequencia todas as faculdades do homem estão subordinadas á vontade, é pois de maxima importancia, estudar a tendencia desta faculdade.

24. A vontade porém não sendo potencia cognoscitiva, sómente appetece ou tende para o que lhe é proposto pelo entendimento; d'onde a maxima trivial: *Nihil volitum quin prxcognitum.* Qual será pois o objecto primitivo da vontade? Aquelle que o entendimento lhe propuzer. Ora, o objecto que o entendimento primeiro apresenta á vontade, é o bem cm geral, abstractamente conhecido; porque o objecto primario do entendimento como vimos na *Ontologia* (9), é o ente ou a entidade das cousas em geral; este é o fundamento e raiz de todo conhecimento racional. Mas o ente considerado como objecto da vontade chama-se *bem.* Logo o bem é o objecto proprio da vontade.

25. Elle é que move sempre a vontade, e serve de termo a todos os seus actos. Póde é verdade succeder que a vontade tenda para um objecto como seu *verdadeiro* bem, quando elle é na realidade um *falso* bem, isto é, um mal; mas em todo caso para que este mal mova a vontade é preciso que se lhe apresente como um bem. 0 homem sendo ao mesmo

tempo um ente racional e sensitivo, possue faculdades racionaes e sensitivas, e por consequencia ha naturalmente para elle duas especies de bem, *racional* e *sensível.* Mas qual será o bem absoluto do homem? Nas faculdades do homem existe uma certa subordinação, como já dissemos, aliás haveria no mesmo homem um perpetuo conflicto, o que repugna tanto á sabedoria do Creador, como á unidade da natureza humana. Isto posto, claro é que o bem absoluto do homem só póde ser aquelle ao qual todos os outros bens que chama *seus* estão subordinados. Ora, todos os bens das faculdades particulares do homem estão subordinados ao bem da vontade, faculdade essencialmente racional, e até aquelles bens particulares só se tornão *bens do homem* quando sujeitos á razão e dirigidos por ella. Por consequencia o bem absoluto do homem è o bem racional. Não deveis porém pensar que o bem sensível nunca possa ser verdadeiro bem para o homem; póde-o ser, mas com condição de não contrariar o bem racional, nem impedir o homem de obrar como homem.

Se porém convindo aos sentidos, o bem sensível priva ao homem de outro bem que a razão lhe dicta, deixará de ser verdadeiro bem, para tornar-se um mal para o mesmo homem. E pois todas as vezes que o homem cede ao que os sentidos lhe apresentão como um bem, mas que repugna á razão, segue o mal, obra depravadamente, ainda quesiga esse mal por estar elle sob a apparencia do bera.

LIÇÃO LVIII

DO DESTINO DO HOMEM, DO SEU ULTIMO FM OU DA FELICIDADE.

SUMMARIO. — 26, 0 homem obra sempre por amor de um fim. — 27. Forçosamente ha de ter um fim ultimo wue o faça feliz. — 28. **Importancia** da questão da felicidade do homem; opiniões dos antigos philosophos. — 29. Natureza e propriedades do soberano bem. — 30. Felicidade objectiva e subjectiva. — 31. O objecto de felicidade não póde estar no homem, —32,

Nem em nenhum outro ser creado. — 55. Só Deos é o soberano hem e a verdadeira felicidade do homem. — 34. Se o homem póde ser feliz neste mundo.

26. O homem não pratica acto algum em sua vida, que não seja para obter um bem verdadeiro ou apparente, ou para evitar um mal, evitação que tambem é para elle um bem; e como o bem.é um fim, podemos tambem dizer que é sempre por amor de um fim ou de um bem que elle se . move a obrar, e quando consegue esse *fim* ou *bem* se reputa *feliz*. Por isto é que a moral não tendo outro objecto que os actos humanos, sob o ponto de vista de sua rectidão ou conveniencia, estuda desde logo o fim ultimo ou a felicidade do homem.

27. Se é certo, como vimos, que o bem em geral é o ex clusivo objecto das acções do homem, de sorte na ordem moral todos os nossos actos envolvem sempre esse bem, ainda que actualmente não pensemos nelle, do mesmo modo que na ordem logica todos os nossos juízos implicão o principio de contradicção, posto que expressamente tam bem não pensemos nelle, sem embargo é de experiencia que em seus actos é absolutamente necessario que a sua vontade repouse em algum termo que seja ultimo, e ao qual todos os outros termos se refirão. E se assim não fora, viveria o homem em uma serie indefinida de fins, sem jamais poder chegar a uma cousa real; o que é tão impossível como que houvesse uma serie de motores sem um primeiro, pois neste caso não haveria movimento; porque os motores medios não podem mover, se não são movidos por um primeiro motor. Por consequencia se a vida do homem não é um mo vimento sem principio nem termo, força è reconhecer que tem um fim ultimo ao qual todos os outros fins servem como de meios.

Esse fim, como ultimo que é, ha de tranquillisar completamente o homem; logo será para elle o seu -bem soberano, e a posse desse bem será a sua felicidade. Mas qual será esse ultimo fim, esse bem soberano, essa felicidade do homem?

28. Essa questão é capital na sciencia que estudamos, por quanto sem o conhecimento do soberano Bem, diz Cicero,

a sciencia pratica da vida ficará toda reduzida a nada: *Summum bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. (De finibus,* 1. V.) D'ahi a importancia que em todos os tempos derão os philosophos ao estudo do soberano bem.

Grande porém era neste ponto a perplexidade e incerteza dos antigos philosophos, os quaes privados como estavão da luz da revelação, cahirão em innumeros e perniciosos erros sobre assumpto de tanta transcendencia e necessidade. Uns fazião consistir o soberano bem do homem nos bens da fortuna; outros nos bens do corpo; outros nos bens d'alma. Para a eschola sensualista de Epicuro a felicidade estava nos prazeres sensuaes; para a eschola estoica de Zenão estava na virtude, quando acompanhada de *apathia,* isto é isenta de toda paixãa; para Platão a felicidade consistia na contemplação das ideas abstractas representativas das essencias das cousas, e principalmente na idéa universal do bem. Finalmente na opinião de Aristoteles a felicidade estava no conhecimento da verdade, felicidade *theorica;* ou na totalidade dos bens do corpo e d'alma, a que chamava felicidade *pratica* ou politica.

29. Vamos agora á verdadeira solução da questão. Mas antes definamos a felicidade, e assignalemos as suas principaes propriedades. A felicidade é, segundo S. Thomaz, o bem perfeito que totalmente aquieta a vontade : *Beatitudo est bonum perfectum quod totaliter quietai appetitum.* Suas propriedades são : 1º ser um bem desejado por si mesmo, alias não seria o ultimo dos fins e dos bens; 2º ser capaz de saciar perfeitamente as aspirações da vontade, sem o que não será bem soberano e perfeito; 3º excluir todo mal, por isso mesmo que é bem soberano; 4º ser permanente e inamissivel.

30. Na felicidade consideramos duas cousas, o proprio bem soberano, ao que se chama felicidade *objectiva,* e o gozo resultante da posse desse bem, o que constilue a felicidade *subjectiva* ou *formal.* Toda a questão philosophica a respeito da felicidade do homem versa principalmente sobre qual seja o *objecto* capaz de faze-lo feliz, ou sobre a felicidade objectiva. Ora, que objecto reunirá aquelles quatro caracteres antes mencionados, e que por conseguinte possa tornar-se,

soberano bem do homem? Poderá o homem em si mesmo achar a felicidade? Poderá encontra-la em algum bem creado? Ou só o bem increado, isto é, Deos será o objecto sufficiente da felicidade do homem?

31. Que o homem não póde ter em si o que constitue a sua felicidade, attesta-o o senso intimo. Dessa deficiencia mesma é que provem o continuo esforço, e perseverante solliritude com que procurámos algum bem fóra de nós que possa nos contentar. A vontade humana, já sabemos *(Psych.,* 181) tem por objecto o bem universal e absoluto, e o entendimento é capaz de conhece-lo; ora, todo bem intrinseco ao homem é particular e participado; logo, não póde o homem encontrar em si mesmo com que satisfazer seus desejos naturaes para poder ser feliz. Discorramos agora por cada um dos bens creados.

32. Esses bens creados, ou sejão os chamados da fortuna, como as riquezas, as honras, a gloria e o poder, ou sejão bens do corpo, como a saude, e os prazeres; ou sejão bens d'alma, como a sciencia e a virtude; nenhum delles contem os caracteres do 11462881 soberano bem. Com effeito : 1° As riquezas não são desejadas por si mesmas, mas como *meios* para obterem-se outras cousas; alem disso custão afflicções, causão temores, perdem-se, e longe de satisfazerem os desejos, cada vez mais os desafião, como diz o proverbio: C*rescit amor nummi, quantum ipsapecunia crescit.* 2º As honras o que são? Demonstrações com que publicamos a ex-cellencia de uma pessoa, que por suas virtudes participa da felicidade; logo são antes uma consequencia da felicidade, do que a propria felicidade. E acaso não trazem as honras comsigo certos males; não são ellas inconstantes, e muitas vezes enganosas? Como hão depois constituir o soberano bem do homem? Da gloria e poder a mesma cousa podemos dizer. 3º A saude é de certo um grande bem, mas está longe de ser o bem. Onde está a sua permanencia? Não a perdemos a cada instante pelas mais insignificantes causas? E ainda quando perfeita põe-nos em estado de nada mais desejarmos? A experiencia a cada qual diz que não. 4º Os prazeres a quem satisfarão? Não são causas frequentes de dores e remorsos? Não são fugaces, e excitantes de outros?

Como é pois que a felicidade ha de consistir nelles? 5º Os verdadeiros bens d'alma, a sciencia na intelligencia, e a virtude na vontade, são realmente mui apreciaveis, e sem duvida superiores a todos os bens de que até aqui temos fallado. Mas todavia não podem ser a felicidade do homem; porque nem o isentão das doenças, tristezas e outras miserias, nem de sua natureza são *fim ultimo,* senão *meios* para a felicidade, que è a recompensa da verdadeira sciencia e da solida virtude. E demais, quantos trabalhos não custa a sciencia, sem nunca a conseguirmos em tal grau que nos satisfaça plenamente? Por isso quanto mais sabemos, mais nos falia saber, e conseguintemente mais precisamos trabalhar para saber, d'onde o dito vulgar: *Qui addit scientiam, addit laborem.*

33. Se nenhum bem particular, como acabamos de dizer, póde ser a felicidade do homem, segue-se que, ou havemos de negar que o homem, possa ser feliz, e dizer que a palavra felicidade é um nome vão, com que nos illudimos, e o sentimento a que ella naturalmente nos inclina uma illusão, com que o Autor da natureza nos engana, o que repugna á veracidade e bondade de Deos, ou havemos elevar o pensamento ao bem illimitado, fonte de todos os bens, e confessar que só esse bem é a nossa felicidade. Ora, esse bem illimitado é Deos: logo só em Deos está a felicidade objectiva; e tambem só a sua posse póde produzir a felicidade subjectiva ou formal.

De facto a felicidade é um bem perfeito e de tal sorte sufficiente que nelle possa saciar-se a vontade; ora os desejos do homem só se satisfazem com um bem que seja como um pelago de todos os bens, e só Deos é esse bem immenso; só elle ó *o* bem que comprehende *este* bem e *aquelle* bem, pois é delle que procede toda a bondade dos entes limitados. Por consequencia só Deos é soberano bem, a felicidade suprema do homem. A vontade humana é capaz de lodo o bem, o entendimento de todo o verdadeiro; logo essas faculdades só podem satisfazer-se na fonte do bem que desejava, e de que é capaz; ora, essa fonte é Deos, e uma vez nella não póde mais a vontade sentir falta de bem algum; por quanto, no dizer de um escriptor, fica cercada de todos

os lados pela immensidade de Deos. É a nossa vontade como um ponto d'onde partem indefinidos desejos, como outras tantas linhas; e a bondade divina é como uma circumferencia que contem o principio e o fim da vontade. Ora, assim como todas as linhas que partem de um centro, encontrão infalliveimente a circumferencia que as comprehende, assim tambem uma vez na posse de Deos, pôde a vontade produzir indefinidos desejos, que todos encontrarão a bondade de Deos, infinita circumferencia que contem todos os bens que a vontade pôde appetecer.

Se precisassemos ainda de prova em abono da verdade que vamos expendendo, recorreriamos ao infallivel testemunho da experiencia, a qual a cada momento nos está mostrando que nenhum bem finito póde satisfazer as aspirações do coração humano. Quanto mais bens a/fluem a este, mais se dilata em desejar outros, o que claramente nos mostra que o nosso coração é destinado a um bem infinito. D'onde aquella egregia e verídica sentença de S. Agostinho: *Fecisti nos, Domine, ad te; et inquietam est cornostrum, dome requiescat in te.* Fique portanto fóra de duvida, que Deos é o nosso verdadeiro ultimo fim, o nosso destino, a nossa felicidade.

34. Mas se é certo que a nossa felicidade está na fruição do Soberano Bem, e que só na outra vida podemos alcança-lo, seguir-se-ha que nesta não possa o homem ser feliz? A resolução desse ponto não é impertinente em nosso assumpto, por quanto, como observa o grande Cícero, a autoridade da Philosophia está nos esforços que faz para tornar a vida feliz: *Omnis authoritas philosophiae consistit in beata vita comparando.*

É indubitavel por quanto temos dito, que a verdadeira e perfeita felicidade só na outra vida podemos alcançar; todavia mesmo nesta nos é dado obter a felicidade *imperfeita.* De que modo? Pelo exercício das duas principaes faculdades de nosso espirito, e imitando era nossos actos o soberano bem. Pelo entendimento conhecendo a Deos, tendo pensamentos e sentimentos dignos de sua grandeza, e magestade reconhecendo-o como Creador e Ordenador de todas as cousa pela vontade amando-o como objecto mais digno de

ser amado, obedecendo aos seus decretos; finalmente imitando-o segundo nossas forças na pratica da justiça, da bondade e da clemencia; e em uma palavra de todas as virtudes que concebemos existirem em Deos de modo supereminente. Cumpre ainda temperar a vontade de sorte que se torne firme e constante para dominar as paixões, e fugir dos actos torpes e desordenados.

Esses são em substancia os meios de obter nesta vida um começo de felicidade ou uma felicidade imperfeita.

LIÇÃO L1X

DA MORALIDADE DOS ACTOS HUMANOS.

Summario . — 55. 0 que é moralidade de um acto; a moralidade é duplice. — 36. Moralidade objectiva e subjectiva. — 37. Qual o principio ou razão da moralidade dos actos; opinião de Hobbes, sua falsidade. — 38. Opinião de Bentham e Helvecio ou o utilitarismo; sua refutação. — 39. Como a utilidade pode ser moral. — 40. Opinião racionalista; é inadmissível. — 41. Doutrina de Puffendorfio; sua falsidade. — 42. Conclusão a evitar. — 43. O imperativo de Kant e a formula de Cousin. —44. Falsidade da doutrina kantiana. — 45. £ da formula cousiniana. — 46. Verdadeiro fundamento da moralidade dos actos; ordem essencial das cousas, e a sabedoria divina.

35. Conhecidos o fim dos actos humanos, e as faculdades que os produzem, cabe estudar a relação dos actos com o fim, na qual consiste a *moralidade* dos mesmos actos. Portanto em geral se define a moralidade *a relação de conformidade ou de desconformidade entre os actos humanos e o fim ultimo do homem,* ou entre os mesmos actos e seus fins naturaes. D'aqui se infere que a moralidade é duplice, é bondade ou malicia. Se o acto livre ou humano se dirige ao seu devido fim, e se conforma com elle chama-se *bom,* e se discrepa desse fim diz-se m*ão.*

56. A moralidade pode ser considerada em si mesma, em abstracto, sem attenção ao agente ou sujeito determinado de quem emana, e em concreto, em quanto derivado de certo sujeito ou agente que opera com disposições especiaeese no meio de circumstancias particulares. No primeiro

caso chama-se moralidade *objectiva,* no segundo *subjectiva.* Deixando o estudo da moralidade subjectiva para outra lição, agora só trataremos da moralidade em si mesma e objectivamente considerada.

57. Em que consiste a moralidade dos actos humanos? 0 que faz precisamente que uns sejão bons, e outros mãos? D'onde procede essa differença? Sobre esta queslâo registra a sciencia dos costumes, diversas opiniões que vamos succinlamenle expôr e criticar.

Hobbes, pai do materialismo social moderno, e consequentemente grande defensor do despotismo, ensinava que o Poder publico não podia ser limitado pela lei moral; que no estado social a moral é a utilidade publica, e que portanto á aquelle Poder compete declarar o que é justo ou injusto, bom ou máo, declaração que vem a ser em summa o verdadeiro principio do bem e do mal. D'ahi originou-se a doutrina que a moralidade dos actos humanos provem unicamente da opinião dos homens, e das leis humanas.

Mas se as opiniões humanas constituíssem o bem e o mal, restaria saber, porque approvão certas acções como boas, e reprovão outras como más, já que não é possível que o homem opine sem um motivo. Dizer que para isso não ha motivo, é crer na existencia de um effeito sem causa que o produza; assignar um motivo, é confessar que este e não a simples opinião é o principio da moralidade.

De mais a ninguem é desconhecido que a noção do bem e do mal se acha em todos os povos, por mais differentes que sejão em clima, educação e costumes. Qual o povo que deixou de reputar acções más a blasphemia, o perjurio, a traição e outras semelhantes? Ora, é possivel que semelhante acordo proviesse da opinião dos homens? Não, só a propria natureza das cousas poderia fazer que povos tão diversos tivessem uma mesma opinião sobre certos actos.

Por outro lado, as leis humanas não são justas ou boas só pelo facto de serem leis; por consequencia prcsuppõern uma regra suprema de justiça e bondade, com a qual devem conformar-se para serem justas e boas : logo não são as leis a fonte do bem e do mal.

38. Para certos pensadores a utilidade das cousas é o

fundamento da moralidade, d'ahi lhes proveio o nome de *utilitarios* pelo qual são conhecidos. Bentham e Helvecio são os mais notaveis representantes dessa theoria, segundo a qual só o que é util a cada um ou á sociedade é bom ou moral, o que è nocivo é mão ou immoral, e o que não prejudica nem aproveita é indifferente. Os utilitarios descendem do pagão Horacio, que já em seu tempo dizia : *Ipsa utilitas justi prope mater et aequi.*

A primeira cousa que se nota neste systema, é que o *egoísmo* é considerado base da moralidade; o que evidentemente repugna, e contraria o senso commum. Costumamos ter como accusação, dizerem nos que para nós só é bom o que nos offerece Utilidade; ora essa accusação tornar-se-hia um elogio no systema egoista, segundo o qual e maior egoista será o mais moralisado, porque só obra por utilidade, e a utilidade é a essencia da moralidade.

Além disto a utilidade é uma idéa relativa, exprime o valor de um meio para conseguir um fim (19); se a cousa não conduz ao fim diz-se inutil. Portanto o que é util para um, pode ser inutil para outro. Mas a regra da moralidade é invariavel e constante : logo não póde provir da utilidade. 0 que acabamos de dizer contra o principio utilitario deve entender-se tanto da utilidade particular como da publica ou social. A utilidade publica, de que Machiavel fez a famosa theoria *da razão do Estado,* conduz aos maiores absurdos, e mais de uma vez tem sido causa de grandes males sociaes.

39. Adverti porém que a moralidade não exclue a utilidade, e que se esta não póde ser a razão constitutiva d'aquella, não è cousa sempre inteiramente separada delia. 0 moral tambem é util, diz Balmés, e a bem entendida utilidade não só está unida á moralidade, mas até póde ser objecto directamente intentado na acção moral, sem que esta perca o seu verdadeiro caracter. 0 pai de famílias que com o seu trabalho sustenta seus filhos, se propõe a utilidade do que ganha com o suor de seu rosto; a pessoa caridosa que soccorre ao pobre, intenta a utilidade do soccorrido. E como seria possível prescrever ao pai trabalhar para sustento de sua família, sem ter intenção a utilidade d'essa, e

ao caridoso soccorrer ao pobre sem intentar a utilidade deste?.*(Ethetic,* c. VII.)

40. Sob pretexto de tornar a moral *bem pura,* e excluir d'ella toda sorte de *interesse,* alguns racionalistas, como Julio Simon, pretendem separar da moralidade o amor da felicidade; e a modo dos estoicos, querem que a moral tenha por unico fundamento a belleza abstracta. Mas em primeiro lugar a necessidade de tender para a felicidade é da propria natureza do homem, que em todos os seus actos quer o soberano bem, por amor do qual quer os bens finitos, como excellentemenle, diz S. Agostinho: *Verum est quod omnes homines esse beati velint, id unutn ardentíssimo amore expetunt; et propter hoc csetera quaecumque appetunt. (De Trinit.* 1. XIII, c. IV.) Ora, aquillo a que a natureza do homem o inclina, não póde deixar de ser recto e honesto: logo o amor da felicidade não desvirtua a moralidade do acto. Em segundo lugar é falsear a palavra utilidade chamar util a felicidade, que é de si o ultimo fim, a qual tudo se refere.

41. Puffendorfio fazia derivar a bondade ou malícia dos actos da livre vontade de Deos. Deos, disse, creou livremente o homem, assim como todos os outros entes, e por sua livre vontade deo a cada um a natureza que quiz; de sorte que se ha acções boas e outras más, é porque Deos livremente o quiz, e senão fora essa vontade, e a lei positiva que a traduz, todas as acções serião de si intrinsecamente indifferentes. Portanto certas acções são boas, porque são ordenadas, e outras más, porque são prohibidas. Esta opinião concorda com a de Descartes sobre a mudabilidade das essencias. *(Ont.)*

Não; ha acções que são boas ou más por sua propria natureza, e não porque Deos quiz ordena-las ou prohibi-las por lei positiva. Com effeito, a moralidade de muitas acções é intrinsecamente immudavel; ora o que é intrinsecamente immudavel não depende da livre vontade de Deos, porque é da natureza da vontade livre poder obrar diversamente : logo toda a moralidade das acções não depende da vontade livre de Deos.

Se todas as acções boas só o fossem porque Deos quiz livre-

mente ordena-las, ou más porque quiz prohibi-las, tanto poderia Deos ordenar, como prohibir a idolatria, o furto, o perjurio, já que antes do preceito divino esses actos serião de si indifferentes ao bem ou ao mal. Mas quem poderá admittir semelhante conclusão? Por consequencia não é da lei divina positiva que vem a bondade ou malícia de certas acções; e em vez de dizer, como Puffendorfio, que certas acções são boas porque são ordenadas, e outras más porque são prohibidas, devemos pelo contrario affirmar, que ha acções que são ordenadas porque são boas, e que outras são prohibidas porque são más. D'aqui a differença entre os preceitos da lei divina positiva, e os da lei natural; aquelles versão sobre cousas boas porque são ordenadas, e sobre cousas más porque são prohibidas; estes pelo contrario tratão de cousas que por serem boas são preceituadas, e de outras que por serem más são vedadas. Mais; os preceitos da lei divina subordinão a nossa alma a Deos, e todas as nossas faculdades á razão; ora, a ordem natural exige que o inferior seja subordinado ao superior : logo as cousas ordenadas por lei divina são de si naturalmente justas e rectas. Bastaria essa razão para destruir a doutrina de Puffendorfio. Por quanto, se nada ha de sua natureza que seja recto e bom, a lei divina positiva não póde impôr obrigação alguma, já que a obrigação provem de ser o homem por ordem natural subordinado a Deos, e todas as faculdades do mesmo homem á sua razão. Portanto tirar ás acções a bondade e rectidão naturaes, é arruinar a obrigação da lei divina positiva, e a esta mesma lei, visto que a lei que não obriga não é lei. Em conclusão, somos obrigados á lei divina, porque o nosso espirito é *naturalmente* sujeito a Deos, sujeição que necessariamente precede a dita lei, pois é a razão da lei obrigar: logo antes da lei positiva alguma cousa boa existe de sua natureza que obriga a observa-la.

42. Do que fica dito não deveis inferir, como fizerão Grocio, Chastele outros que existirião sempre obrigação moral e cousas boas e más, muito embora não existisse Deos. Por quanto se por impossível Deos não existisse, tambem não existiria mais nada real nem possível, e por conseguinte não haveria mais ordem nem conveniencia. Por isto tirar

da moral a idéa de Deos è converter a moral em um sentimento vago e cego, tão absurdo em seu objecto, como em si mesmo. Sem Deos é absolutamente inexplicavel a moralidade dos actos humanos.

43. Temos agora os systemas dos modernos racionalistas. Na opinião de Kant a vontade humana é a um tempo regra da moralidade, e principio da obrigação, por meio de um preceito que ella mesma se impõe, ao qual elle chama *imperativo categorico,* e formula assim. « Obra segundo um juizo que possa ser considerado como lei. » A regra suprema dos costumes é pois no sentir do philosopho allemão a *autonomia pessoal,* a qual consiste em que cada pessoa deve considerasse como fim de seus actos. Por onde inferi o este outro principio : Obra de modo que tenhas sempre como fim, e nunca como meio, a natureza humana em li e nos outros. A este principio pôz Kant uma reslricção : obra o mais que poderes, com tanto que não impeças os outros de obrarem do mesmo modo. »

Por seu lado Cousin fez consistir a moralidade na liberdade « Deos disse, descendo até o homem e se lhe revelando sob a fórma de verdade absoluta, disse a cada um: *Ente livre conserva-te livre.*

44. Nós dizemos que a autonomia pessoal não póde ser regra de moralidade, e tambem que a moralidade não consiste na liberdade. Com effeito vimos (31) que o homem não pôde ser seu proprio tim, e tanto basta para provar que a sua vontade não pôde ser regra de moralidade. Accresce ainda que os princípios kantianos são puramente subjectivos, e simples fórmas do espirito, sem realidade alguma objectiva, e por isto mais aptos para gerar o scepticismo, que é o resultado logico de toda a philosophia de Kant (Psyech, 169) do que para servir de regra de moralidade. Aquelle emphatico imperativo suppõe dous termos; um que ordena e outro que aceita a ordem : logo, não pôde a vontade ordenar a si mesma de modo a' produzir urna obrigação. Para que exista obrigação è mister um principio extrinseco superior á vontade, que possa obriga-la, aliás não tira ella outra regra para obrar que o seu proprio querer e em resultado ficará sem lei e sem dever.

45. Quanto á formula cousiniana, cabe dizer que a liberdade é *uma,* e a moralidade *duplice,* isto é, boa ou má: logo não póde a moralidade consistir na liberdade. Além disso a moralidade é que faz que o homem seja bom ou máo; ora, o homem não é absolutamente bom ou máo porque obra livremente, senão porque usa bem ou mal de sua liberdade s logo, não é propriamente nesta que consiste a moralidade. Certo que é impossível a moralidade sem a liberdade, isto é, sem a vontade dirigir *livremente* os actos aos seus devidos fins, d'onde dizer exactamente S. Thomaz : i*bi incipit gentis moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur.* Mas uma cousa é o *uso* de uma faculdade, é outra a recta direcção da mesma para o bem que é seu fim. E na direcção recta ou torta, é no bom ou máo uso da liberdade que está a moralidade.

0 homem *conhece* o fim de seus actos e os meios de executa-los, e *escolhe livremente* esses meios; d'ahi lhe provem a capacidade da moralidade. Portanto o *conhecimento* do fim e dos meios, a *vontade* de attingir ao fim, e a *liberdade* na escolha dos meios, são os tres elementos essenciaes da bondade ou malícia dos actos humanos.

46. De quanto até aqui temos dito já deprehendeis que o bem e o mal são cousas essencialmente dífferentes, e que: a bondade ou malícia das cousas procede intrinsecamente da natureza das mesmas. Mas se me perguntardes d'onde a final vem que certas cousas sejão *por sua natureza* bous e outras más, qual seja o fundamento primeiro da moralidade dos actos, vos dizemos que « a moralidade dos nossos actos origina-se immediatamente da ordem intrínseca e essencial conhecida pela razão e mediatamente da sabedoria e bondade divina que estabeleceo esta ordem. Com effeito, existe nas cousas objectivamente consideradas uma ordem intrinseca e essencial, que consiste na natural subordinação de umas ás outras, e na de todas ellas ao Creador, on mais brevemente, a ordem é, diz S. Agostinho, a disposição que, segundo a paridade ou disparidade, dá a cada ente o seu lugar : *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique locatri-buens dispositio.* Isto posto, é claro que as operações decada ente serão boas ou más segundo convierem ou desconvie-

rem com a natureza que cada um tem na ordem; ora, o homem como ser racional pela' razão se deve guiar em suas operações : logo suas acções serão boas ou mas conforme forem ou não de accordo com os dictames da razão. Más a razão conhece a ordem objectiva das cousas, e dicta que ella deve ser observada; que o homem obrando deve conformar-se com ella, para que em seus actos se manifeste aquella ordem que rege a natureza das cousas e Deos se propoz creando as mesmas cousas. Por consequencia com esta ordem, estabelecida por Deos nos seres, é que a razão conhece, devem as acções humanas harmonjsar-se, para que sejão dignas do homem, como ser racional, e portanto para que sejão reputadas boas; mas se repugnão á sua natureza racional, e consequentemente tornão-se indignas de si, são reputadas más.

Em substancia : a bondade ou malicia dos actos huma nos é a mesma cousa que a conformidade ou desconformi dade dos mesmos com a natureza racional. Mas é proprio da natureza do ser racional que elle conheça a ordem dos se res, e em seus actos se conforme com a mesma ordem: logo da conformidade ou desconformidade com a ordem, conhecida pela razão, e por esta proposta á vontade, deriva a bondade ou malicia dos actos humanos, ou a sua morali dade.

Mas, por outro lado, a ordem objectiva procede da sabedoria e bondade divina, já que a natureza e relações dos entes forão dictadas pelo entendimento de Deos ao contemplar a sua essencia,- logo por isto mesmo que a moralidade das acções vem immediatamente da ordem, segue-se que mediatamente procede da sabedoria e bondade divina.

LIÇÃO LX

DA MORALIDADE SUBJECTIVA DOS ACTOS HUMANOS.

SUMMARIO . — 47. Objecto da lição. — 48. Espontaneidade, voluntariedade e liberdade. — 49. Voluntario, necessario e livre, perfeito e imperfeito, directo e indirecto, actual, virtual e habitual. — 50. Especies de ignorancia ; ante-

cedente, concomitante, consequente, vencível e invencível. — 51. A ignorancia antecedente e a invencível destroem a voluntariedade. — 52. Condições de moralidade, objecto, fim e circuinstancias. — 55. 0 acto individual tira a sua moralidade dessas condições. — 54. Se ha actos indinerentes, e em que sentido. — 55. Consectarios da moralidade; imputabilidade, merito e demerito. — 56.O que é imputabilidade, de» facto e de direito; fundamento da imputabilidade. — 57. Effeitos naturaes da imputabilidade. — 58. 0 merito e demerito, e seu fundamento racional. — 59. Merito e demerito na ordem social; o homem não póde fazer-se mal. — 60. Se como pretende Puffendorfio ha merito a respeito de Deos.

47. Temos estudado os actos humanos considerados abstractamente; agora vamos considera-los em concreto ou no sujeito de quem derivão, buscando conhecer todas as condições que devem os acompanhar para que não saião da ordem. Já sabemos que a vontade livre e o conhecimento são essencialmente necessarios á constituição do acto humano, o qual procede do entendimento e da vontade livre, como de seus princípios. Cumpre pois estudar a voluntariedade e a sciencia, sob o ponto de vista da rectidão moral.

48. 0 acto humano póde ser considerado como *espontaneo, voluntario e livre.* É simplesmente espontaneo em quanto procede da propria tendencia interna do agente, com o previo conhecimento do objecto, mas não conhecido como fim; é voluntario quando procedendo d'essa tendencia interna é acompanhado de perfeito conhecimento do fim para que tende. Pôde portanto o acto ser espontaneo e não voluntario, posto que nenhum possa ser voluntario sem ser espontaneo; pelo que a espontaneidade está para a voluntariedade como o genero para a especie. Se ao conhecimento do fim acompanha o poder de tomar uma resolução opposta, o acto é propriamente *livre.* Por onde podeis inferir que ha actos voluntarios, como o amor da felicidade, que não são livres, mas *necessarios,* posto que lodo acto livre seja voluntario; já que a liberdade só póde estar onde existe a vontade; por isto os seres que não têm vontade, mas o simples appetile sensitivo, ou tendencia para o bem sensível-, não podem possuir liberdade.

49. O voluntario portanto divide-se em *necessario* e livre; aquelle precede a deliberação da vontade, este segue a

mesma deliberação, e é consequencia delia. Dívide-se tambem em *perfeito* e *imperfeito,* conforme o maior e menor grau de conhecimento do fim; em *directo* e *indirecto,* é directo se procede da vontade por acto positivo, indirecto se procede por omissão de acto, como se alguem advertidamente deixa de fazer o que póde; emfim divide-se em *actual, virtual* e *habitual,* voluntario actual é o em que a vontade influe presentemente; virtual quando influe por virtude de um acto passado; habitual quando não influe mais de modo algum e o acto se opera por disposição ou habito adquirido.

50. O conhecimento devendo unir-se á energia da vontade na formação do acto voluntario, póde succeder que falte esse conhecimento por ignorancia. Mister é pois saber quantas especies ha de ignorancia, e qual a que destroe a voluntariedade do acto. Ha varias especies de ignorancia, as principaes são : ignorancia *antecedente, concomitante, consequente, vencível* e *invencível.* Ignorancia antecedente é a que precede o acto da vontade, e faz que obremos aquillo que não obraríamos se conhecessemos; a concomitante é a que se associa ao acto voluntario, e posto não seja querida, comtudo a vontade está de tal sorte disposta que praticaria o acto ainda que houvesse conhecimento; consequente é a que de algum modo depende da vontade; vencível é a que pôde e deve ser evitada; invencível é a que a vontade não pôde de modo algum evitar. A ignorancia consequente e a vencível evidentemente não destroem a voluntariedade do acto, e consequentemente não o innocentão; por quanto procedem da vontade, e quem quer a causa quer o effeito que ella produz. O mesmo parece que devemos dizer da ignorancia concomitante, visto que por ella o homem está de tal sorte disposto que ainda que tivesse conhecimento do objecto, practicaria o acto; por ex., se um caçador tendo disposição de matar um inimigo, o mata casualmente pensando matar um lobo. É certo que neste caso falia o conhecimento do objecto, mas como ainda que não faltas-e o acto leria lugar, este não pôde ser considerado involuntario. - 51. Quanto porém a ignorancia antecedente, que pre-

cede inteiramente o acto da vontade, é claro que destroe a voluntariedade do acto, ou o toma involuntario, por faltar o conhecimento do fim, elemento essencial do acto voluntario. Neste caso o homem está de modo que se conhecesse o objecto se absteria do acto. 0 mesmo havemos de dizer da ignorancia invencível, a qual torna o acto involuntario, e portanto innocente.

52 0 acto propriamente voluntario, isto é, procedente da vontade com conhecimento do fim e livre escolha, póde ser bom ou mão, conforme convem ou desconvem com a natureza racional, ou com a ordem, a que essa natureza deve conformar-se. Resta agora saber como os actos em particular hão de conformar-se com a ordem; ou por outra d'onde os actos considerados em o sujeito que os pratica tira a sua moralidade. Ha tres condições de moralidade capazes de tornar o acto individual bom ou máo : o *objecto, o fim e as crcumstancias.* Objecto do acto é aquillo ao que por si o acto se propõe, e póde ser considerado physicamente em quanto ente, e formalmente em quanto tem relações cora o fim natural do agente; por isto o objecto é *physico* e *formal* ou *moral;* v, g. o dinheiro como cousa physica póde ser objecto *material* do furto, em quanto é alheio torna-se objecto *formal.* 0 objecto de que aqui tratamos é o formal. Chama-se fim aquillo que serve de termo extrínseco ao acto, ou aquillo pelo que a acção é praticada. Emfim circumstancias são certos accidentes que affectão o acto já moralmente constituído; contão-se sete, e costumão os moralistas significa-las neste verso :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cor, quomodo, quando?

55. Dadas essas noções, dizemos que todo acto individual recebe a sua moralidade ou do objecto formal, ou do fim ou das circumstancias. fim primeiro lugar o acto é como um movimento pelo qual o espirito tende para um objecto que o termina e lhe dá uma especie (17) : logo conforme o objecto for bom ou máo isto é, conforme ou desconforme com a razão, communicar-á ao mesmo aclo a bondade ou a malícia. Em segundo lugar o fira, se bem que

seja cousa diversa do objecto, todavia tambem serve de termo ao acto da vontade, e move o agente a produzir o acto; é como o termo e a causa do dito acto; por consequencia influe em sua realidade, e até ás vezes lhe dá nova especie Finalmente as circumstancias que affectão o objecto ou o agente, são muitas vezes conformes ou desconformes com a ordem conhecida da razão; logo podem modificar o acto da vontade, ou mudando a especie do acto, convertendo uma moralidade em seu contrario, e neste caso tomão a natureza de objecto, ou simplesmente augmentando ou diminuindo a bondade ou a malícia de um acto, e então conservão o nome de circumstancias. O acto para ser absolutamente bom não deve ter falta nem pelo objecto, nem pelo fim, nem pelas circumstancias; e se falta por alguma dessas partes, torna-se mão, d'onde a maxima: *Bonum ex integra cansa, malum ex quocumque defectu.*

54. Supposto que o acto recebe a sua moralidade do objecto, do fim e das circumstancias, perguntão se todo o acto é *bom* ou *máo,* ou se algum ha que seja *indifferente.* Burlamachi pensa que nenhum acto é indifferente, mas outros philosophos, com melhor razão, ensinão que existem actos indifferentes. Eis aqui porém como isto se deve entender. O acto humano póde ser considerado em abstracto, sem relação a um fim e objecto bom ou máo, e em concreto, isto é, tendo um fim e objecto. No primeiro caso póde certamente ser indifferente. Por quanto é do objecto que os actos recebem a sua especie, como precedentemente vimos; ora ha objectos que considerados *in abstracto* não apresentão relação alguma de conveniencia ou desconveniencia com a ordem, que o homem é obrigado a observar, e apenas são aptos a se tornarem bons ou mãos, como por exemplo, o andar, esfregar as mãos, coçara barba, e outros da mesma natureza. Portanto os actos que lhes correspondem, o acto de andar, de coçar, etc, abstractamente considerados não se podem chamar moralmente bons, nem máos; são por consequencia indifferentes. No segundo caso porém, isto é, considerado *in concreto* nenhum pôde ser indifferente. Com efíeito, o acto concreto ou individualmente considerado, se acha sempre revestido de circumstancias, e tende a um

fim, em virtude do qual o agente o produz; ora as circuinstancias devendo ser boas ou más, e ainda quando fossem indifferentes, o agente devendo sempre se propôr um fim bom, segue-se que o acto produzido por elle não póde deixar de ser bom ou raáo. (Lede *Sum. theol.,* I 2; q. 18, a. 9.)

55. Pelo facto do acto estar moralmente constituído, resultão de sua moralidade certas propriedades, a que chamamos *consectarios da moralidade;* as principaes são tres : *imputabilidade, merito* e *demerito.* Estudemos cada um desses predicados do acto moral.

56. Imputabilidade é a propriedade que tem o acto, ou a sua omissão, de poder ser attribuido ao seu autor; o juizo em que fazemos essa attribuição chama-se *imputação.* Quando imputamos um acto a uma pessoa, queremos dizer que ella é de tal sorte causa e senhora delle que podia dispor da existencia do mesmo, quer praticando-o, quer deixando de o praticar; por isso não attribuimos aos meninos e áquelles a quem falta o uso da razão a moralidade de seus actos, já que não podião dispôr delles como senhores. Por consequencia imputar a outrem um facto, não é simplesmente affirmar que este procedeo de tal agente, senão que procaieo delle como de quem podia e devia dispôr da existencia do mesmo facto. Eis aqui porque S. Thomaz diz que só se attribue a outrem uma acção e suas consequencias *cum potest ac debet agere. (12*, q. 6, a. 5.)

Por aqui já podeis deprehender que ha duas sortes de imputabilidade, *physica* ou de facto, e *moral* ou de direito; a primeira póde existir sem a segunda, mas não esta sem aquella. A imputabilidade physica consiste em podermos attribuir certa acção a uma pessoa, abstrahindo da moralidade da mesma acção; a moral se refere ás qualidades moraes da acção imputada. Os doudos são causas physicas de seus actos, por isto lhes são physicamente imputados-; mas não sendo causas moraes, porque falta-lhes não só o conhecimento do fim e das consequencias dos seus actos, como tambem a deliberação, não podem elles ser-lhes moralmente imputados. É principalmente na deliberação que está o fundamento da imputabilidade; por quanto é em virtude do domínio que o agente tem sobre seu acto, que este

lhe é imputado; ora, é exactamente nesse domínio que consiste formalmente a liberdade da acção : logo a liberdade dos actos é o fundamento da imputabilidade dos mesmos. Assim S. Thomaz nos seguintes termos : *Tunc actus imputatur agenti, quando est in potestati ipsius, id quod babe at dominium sai actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntaris, quia per volunlatem homo dominium sui actus habet.* (1 2, q. 21, a. 2.) Por consequencia só a acção Livre é verdadeiramente imputavel, e só é imputavel porque é livre.

57. Da imputabilidade resultão certos effeitos naturaes para o agente dos actos; esses effeitos são : a estima ou o desprezo, o louvor ou o vituperio, a honra ou a deshonra, a gloria ou a infamia Quando mediante um juizo affirma-mos que tal effeilo resultou da acção livre de um sujeito, logo reconhecemos neste uma perfeição ou imperfeição. O juizo cm que affirmamos a existencia da perfeição no autor de ura acto bom, chama-se *estima;* se affirmamos a existencia da imperfeição por ser o acto máo, o juizo diz -se *desprezo ;* as palavras com que communicamos aos outros esse juizo chama-se *louvor* se o juizo é affirmativo da perfeição, e se é negativo *vituperio* se ás palavras reunimos certos signaes com que naturalmente exprimimos a estima, o juizo denomina-se *honra,* e *deshonra* se os signaes exprimem censura; emfim se damos lata publicidade ao juizo temos a *gloria,* se o juizo é attributivo de perfeição, e *infamia* se é attributivo de imperfeição.

58. 0 acto imputavel aproveita ou damnitica a alguem; se aproveita chama-se *meritorio,* se damnifica *demeritorio.* Sempre que um acto moralmente imputavel tende em pro veito de alguem, a igualdade generica que notamos entre os dous seres intelligentes, o autor do acto e aquelle em cujo bem é praticado, faz logo apparecer no espirito a idéa de *equidade,* e como consequencia a de uma retribuição ca paz de restabelecer a igualdade entre o autor do acto e aquelle que tira proveito delle. Por quanto sendo os dous seres iguaes por natureza, a natureza exige que se mantenhão iguaes; ora aquelle que dá e não recebe, deixa de ser igual a aquelle que recebe e não dó : logo é natural que

aquelle que dá receba. D'aqui a idéa de merito. Fazendo applicação inversa teremos a idéa de *demerito;* porque aquelle que obra em prejuízo de outro, destroe a igualdade, e por consequencia desmerece. O merito e demerito nascem pois da lei de igualdade, de symetria ou proporção que naturalmente preside aos desenvolvimentos da ordem moral, como aos da ordem physica; lei que exige uma retribuição entre aquelle que dá e aquelle que recebe o bem ou o mal.

A retribuição devida por aquella lei ao bem ou á acção boa, chama-se *premio,* a que é devida ao mal ou á acção má, diz-se pena ou castigo. Merito é o direito ao premio, demerito é a divida da pena.

59. O merito e o demerito podem referir-se ou ao individuo ou á sociedade, conforme o termo da acção meritoria e demeritoria fôr uma pessoa privada ou a sociedade. Com effeito, é evidente que por seus actos o homem póde útilisar ou prejudicar assim ao bem commum da sociedade, como ao bem privado das pessoas que a constituem; ora, quer em um, quer em outro caso a razão de ordem e de proporção exige que elle seja retribuído igualmente com o bem ou com o mal. E porque todo o homem que vive em sociedade, é como uma parte desta, aquelle que faz bem ou mal a uma pessoa, á mesma sociedade o faz; pelo que tem dupla razão de merito ou demerito, uma proveniente do que lhe é devido por parte do individuo, a quem favoreceo, ou prejudicou, e outra da divida de toda a sociedade; e se directamente se propõe o bem ou o mal da sociedade tambem lhe è devida uma dupla retribuição, primeiramente da sociedade e secundariamente de seus membros. Finalmente ainda que o individuo obre em seu proprio bem ou mal lhe é sempre devida uma recompensa, premio ou castigo, porque a sua acção converge para o bem ou mal da sociedade, da qual elle é parte. Por onde podeis inferir a inexactidão da doutrina de aquelles, que ensinão que o homem pode innocentemente destruir o que é seu, ou fazer-se mal; pois além de obrar irracionalmente, accresce que, como bem adverte S. Thomaz, cada homem sendo membro da sociedade não pode dispôr bem ou mal de seus actos sem se tornar nocivo

ou util aos interesses da sociedade que deve servir. (12, q. 23, a. 3.)

60. Quanto temos dito do merito e do demerito dos actos se refere unicamente aos homens; por quanto a respeito de Deos, o homem não póde merecer, por mais que o affirme Puffendorfio pois em que podem nossas acções aproveitar a Deos; que relação de igualdade ha entre a creatura e o Creador? Mas todavia, como Deos quiz ser fim do homem, c o creou em estado de tendencia para esse fim, quando o homem dirige suas acções para elle, adquire-o como re compensa devida ás suas acções, devida sim, mas não por justiça, senão por fidelidade da parte de Deos, supposto que livremente decretou que aquelle que obrasse de conformi dade com o seu ultimo fim seria premiado. (Lede *S. Thomaz,* I 2 q. 21, a. 4.)

LIÇÃO LXI

DA LEI EM GERAL, E PARTICULARMENTE DA LEI ETERNA E DA NATURAL.

Summario. — 61. Objecto da lição. —62. Definição da lei. — 63. Diversas especies de lei. — 64. Effeitos da lei. — 65. Natureza, existencia e absoluto domínio da lei eterna. — 66. Natureza da lei natural; em que se differença da eterna. — 67. Provas da existencia da lei natural, -r 68. O que é sancção, e se á lei natural estA anneXa uma sancção. — 69. Provas da saneção da fei natural. — 70. Essa sancção sendo imperfeita nesta vida será perfeita na outra; em que consiste essa saneção perfeita.

64. Temos até agora tratado das condições ou princípios intrínsecos dos actos moraes, a razão, e a livre vontade ; passamos agora a fallar dos princípios extrínsecos dos mesmos actos; a saber as leis, ás quaes deve a natureza racional conformar-se em suas operações.

62. A lei pôde ser tomada em tres sentidos, lato, menos lato e estricto ou proprio. No sentido lato significa a regra de qualquer acção, assim das livres, proprias do homem, como das que se operão por impulso necessario, como são as propensões naturaes dos seres inanimados e dos irracio-

naes, as quaes se denominão impropriamente *leis physicas, chimicas, organicas*, etc No sentido menos lato chama-se lei a regra das acções humanas que não se encaminhão á moralidade, e assim dizemos *as leis* da pintura, da grammatica, da logica, etc. Finalmente no sentido estricto e proprio, lei è regra obrigatoria das acções moraes, e tem o duplo caracter de ser regra moral dos actos, e ligar o espirito, ou produzir uma necessidade moral, a obrigação.

Neste sentido S. Thomaz a define optimamente, uma ordenação da razão, para o bem commutn, promulgada por aquelle que cura da sociedade. *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata. No* dizer *ordenação da razão* mostra a origem da lei, que com effeito deve derivar da recta razão; pois se bem que a lei seja a expressão de um acto da *vontade* do legislador, ja que só a vontade, e não a simples intelligencia, póde impôr uma obrigação, todavia como deve proceder da vontade aconselhada e esclarecida pela razão, se diz que é ordenação da razão. O termo ordenação distingue a lei do simples conselho, que não produz obrigação como a lei. Áccrescenta-se *para o bem commum,* porque nenhuma lei deve ser feita para utilidade particular, senão para bem de todos os associados, no que se distingue do *preceito,* que não se impõe a toda a sociedade, mas a certos indivíduos, e por uma pessoa privada, de limitado domínio. E como só aquelle que governa uma sociedade, e não todo e qualquer membro da mesma, pôde lhe impôr preceito, se diz *por aquelle que cura da sociedade.* Finalmente como legislar não é senão impôr a homens a obrigação de observarem a ordem, e esta obrigação só póde tornar-se effectiva no sujeito intelligente pelo conhecimento, por isto vem na definição o requisito da *promulgação,* que é a notificação da lei.

63. Como a lei é acto da razão, haverá tantas especies de lei quantas forem as razões especificamente diversas; ora, a razão ou é divina ou humana, d'onde a divisão geral da lei em lei *divina* e lei *humana;* aquella procede immediatamente de Deos, esta do homem, mediante o poder recebido de Deos, sem o qual, não se póde conceber como um homem possa obrigar a outro, nem porque um ha de

mandar, e outro obedecer, supposto que todos são iguaes por natureza. A lei divina se subdivide em *eterna, natural* e *positiva;* a humana, que sempre é positiva, se subdivide em *ecclesiastica e civil* ou politica.

64. Quatro são os effeitos da lei, derivados de seu objecto, os actos humanos. Ora, estes ou são bons por si, e então a lei os *ordena,* ou máos, e a lei os *prohibe,* ou indinerentes os quaes a lei nem ordena, nem prohibe, mas *permitte;* e para que a lei seja obedecida, quer quando prohibe, quer quando ordena, deve ter o poder de *punir;* imperio ou ordenação, prohibição, permissão e punição, taes são os effeitos da lei.

65. Conhecida a lei em geral, estudemos as suas especies em particular, começando pela lei eterna, prototypo de todas as leis. Define-se a lei eterna, com S. Agostinho, a razão e vontade de Deos, mandando observar a ordem natural, e prohibindo que seja perturbada; *Lex xterna est ratio divina et voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vitans.*

Thomasio e outros protestantes contestuo a existencia da lei eterna, mas a razão a demonstra. Com effeito, Deos rege e governa não só a ordem physica, mas tambem, e com maioria de razão, a ordem moral; ora, é impossível reger e governar sem existir na mente d'aquelle que rege e governa a razão pratica do governo : logo em Deos existe essa razão, a qual é como lei, por isto mesmo que Deos é rei das creaturas. Mas Deos é immudavel, e tudo quanto a razão divina concebe é *ab aeterno:* logo aquella lei é eterna. Se a lei humana não póde ser dada sem ser antes *concebida* pelo legislador, e *decretada* por sua vontade, como será possível que a lei eterna, pela qual Deos governa as creaturas, não exista eternamente na intelligencia e vontade divina?

A lei eterna não só existe, senão que tambem é a fonte da força obrigatoria de todas as leis. Por quanto, toda lei deve ser justa e consentanea á razão para ter força obrigatoria : logo toda lei deriva da vontade e da razão do superior, isto é, de um poder. Mas a razão nas creaturas humanas é uma participação da razão divina, e todo poder

creado procede do poder increado : logo não ha lei que não proceda da razão e da vontade divina, islq é, da lei eterna.

66. A lei eterna considerada em Deos, sem uma pro mulgação, não teria força obrigatoria para as creaturas racionaes, porque lhes seria desconhecida. Ora, é certo aquella lei não existe só na intenção de seu legislador, mas foi notificada aos homen mediante a luz de sua razão, capaz de conhece-la; pois bem, em quanto a lei eterna é conhecida pela razão humana toma o nome de lei natural. Por isto S. Thomaz define esta lei: *Participatio legis seternx in rationali creatura.* A lei eterna e a natural são em sub stancia uma só e mesma lei; em quanto existe em Deos antes de sua promulgação è lei *eterna,* em quanto applicada á creatura racional e conhecida pela luz natural da razão è lei *natural;* ser *eternamente* existente em Deos, e *natural mente* promulgada no homem, é o que distingue a lei eterna da natural. D'onde dizer S. Thomaz : *Promulgatio legis naturx est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognocendam.* Isto posto, definimos a lei natural « o dictame da razão e sabedoria de Deos mani festado ao homem pela luz da sua razão, estatuindo o que devemos fazer como bom, ou omittir como mão. »

67. Os atheos e epicuristas, assim como os discípulos de Machiavel e Hobbes, querendo fazer consistir o bom e o justo no prazer, na utilidade ou na força, não admittem uma lei natural. Mas que existe essa lei gravada por Deos na razão do homem, é tão certo como o que mais for. Com effeito, a lei natural é uma participação da lei eterna na creatura racional, o que vem a ser o mesmo que se disse mos que essa lei é o conhecimento da lei eterna pelo en tendimento creado; ora, a lei eterna, ou a sabedoria di vina , é a mesma bondade e justiça essencial: logo a lei natural é o conhecimento do bom e do justo. Mas o homem conhece certamente o bom e o justo, e não póde duvidar da justiça e da bondade, sem por isto mesmo mostrar que tem idéa da justiça e da bondade. Portanto é indubitavel a existencia da lei natural.

De mais se consultarmos o senso intimo, este nos attes

tará a existencia dessa lei. Por quanto sente cada um dimanar de seu espirito certos diclames praticos, pelos quaes lhe é indicado o que é conforme ou desconforme com o fim e natureza do homem; esse mesmo espirito lhe preceitua intimamente certas acções como boas e necessarias para adquisição de aquelle fim, e outros como más e oppostas ao mesmo fim: por exemplo — honra *a teus pais; guarda a fé jurada; não retribuas o bem com o mal.* E se o homem despreza essa voz secreta de seu espirito, sente certo cruciato que considera como pena infligida por um poder supremo. Nem digaes que esse effeito o é do habito ou da educação, porque a experiencia o mostra universal e constante. Por onde veio a dizer excellentemente (acero : Est *hsec non scripta sed nata lex, quamnon didicimus, acce-pimus, legimus; verum ex natura ipsa arripuimus, hatisimus, expressimus, ad quam non docti sed facli, non instituti sed imbuti sumus.*

Deos é pai e rei de todos os homens ; ora, um pai em sua família, como um rei em seus Estados deve ministrar aos seus os meios de fazer o bem e evitar o mal; pois seria bem cruel o pai que abandonasse seus filhos fracos e inexperientes no meio dos perigos que os cercão, e o mesmo havemos de dizer do rei em relação a seus subditos. Mas os unicos meios efficazes de que um pai e um rei podem dispôr para providenciar na ordem moral, são os preceitos e as leis propriamente ditas, mediante as quaes impõem-lhes uma certa necessidade de procurarem a verdade e o bem, e essa necessidade na ordem moral é a obrigação, effeito proprio da lei. Portanto para dirigir os homens na ordem moral com aquella elíicacia de que precisão em todos os seus actos, devia Deos dar-lhes uma faculdade permanente, e como que identificada com a sua natureza, para que jamais podessemos esquecer, ou ignorar a sua regia e paternal direcção. Esta faculdade é a razão que interiormente nos revela a ordenação da razão e vontade divinas, no que consiste a lei natural. Logo esta lei está gravada em nosso espirito.

A consideração da ordem social nos offerece outra prova em abono da existencia dessa lei. Deos destinou o homem

para a vida social; ora, sem uma lei natural em que se baseiem as leis humanas a sociedade não póde subsistir; não só porque não é possível que as leis humanas se extendão a todas as cousas de que depende o bem social, como porque a força material e o temor das penas infligidas pelos homens são insufficientes para obter a observancia das leis humanas. Por consequencia devia Deos gravar uma lei natural no coração do homem.

68. Essa lei, cuja existencia acabamos de provar, lerá uma sancção? Toda lei demanda uma sancção para a sua necessaria efficacia. Sancção é a determinação de uma recompensa para aquelles que observão a lei, e principalmente de uma pena para aquelles que a violão. Se o legislador não determinasse premio ou pena aquelles que observão ou violão a lei, mostraria importar-lhe pouco a execução da mesma; já que se revelaria indifferente para com os cumpridores e transgressores da lei. Ora esse procedimento repugna aos dictames que induzirão o legislador a estatuir a lei : logo a toda lei está annexa uma sancção. A lei natural não póde portanto fazer uma excepção a essa regra. De facto, tem ella a sua sancção, que começando nesta vida acaba na outra. Eis aqui as provas desta verdade.

69. A ordem da justiça nos subministra uma. Com effeito, vimos que por seus actos o homem merece ou desmerece (58); oYa, por força da justiça é devido um premio ao merito, e um castigo ao demerito : logo Deos autor da lei natural, ordenando as acções boas, e prohibindo as más, deve retribuir aos que as praticão, alias se apartaria da ordem da justiça, o que é impossível.

Na santidade divina temos outra prova. Por quanto repugna que a mesma santidade não distinga a obediencia da desobediencia á lei, a virtude e o vicio; ora, assim suceederia se não houvesse premio para os observadores da lei natura), e castigo para os seus violadores, ou se o vicio e a virtude fossem igualmente considerados.

A sabedoria de Deos nos confirma a verdade que estamos demonstrando. Com effeito, a sabedoria de um legislador provido exige que os subditos sejão determinados efficazmente á observancia das leis : logo deve providenciar de

modo que aquelles que obedecem á lei achem felicidade na obediencia, e aquelles que desobedecem se tornem in felizes. -

Essa felicidade consiste na paz e tranquillidade que naturalmente produzem a pratica do bem e a obediencia aos dictames da razão; ao passo que a transgressão a estes dictames, crucia e perturba o espirito; effeitos esses naturaes do juizo da consciencia que condem na o vicio. D'ahi o dizer excellentemente S. Agostinho : *Jussisti, Domine, et sic est, ut omnis animus deordinatus pana sit sui ipsius. A* essa satisfação ou pezar intimo vem reunir-se a consideração ou desconsideração que nas sociedades honestas se presta aos homens de bem, que observão os dictames da lei natural ou aos scelerados que os transgredem.

70. A sancção de que até aqui temos fallado é incompleta, porque a observação da lei natural offerece difficuldades, e demanda sacrifícios que não podem ser devidamente compensados neste mundo, onde nem mesmo a sancção incompleta tem sempre plena execução. Ora, Deos sendo soberanamente justo não póde deixar aquelles sacrifícios sem remuneração na outra vida, onde sómente póde haver sancção completa e perfeita. Essa sancção consiste na adquisição do ultimo fim do homem ou em sua perda. Pela pratica das boas obras ordenadas pela lei se põe o homem no caminho que conduz rectamente ao seu fim, pois aquellas obras são como passadas que dá para o dito fim, ao qual ha de attingir. Por igualdade de razão aquelle que desattendeo o seu verdadeiro fim, e por actos mãos seguio caminho contrario, ha de por força ser privado do fim. Portanto a adquisição ou perda do ultimo fim é a sancção perfeita da lei natural.

LIÇÃO LXII

DAS PRINCIPAES PROPRIEDADES DA LEI NATURAL E DE SEU PRIMEIRO PRINCIPIO.

SUMARIO. — 71. Propriedades da lei natural, divinidade, eternidade, immudabilidade, universalidade, cognoscibilidade. — 72. De quantos modos póde

a lei mudar; intrínseca e extrinsecamente. — 73. Divisão dos preceitos da lei natural; primarios, secundarios, affirmativos e negativos. — 74. Essa lei é immudavel nos preceitos primarios e secundarios. — 75. Como as circumstancias podem mudar o objecto desses preceitos. —76. Em que consiste a universalidade dessa lei. — 77. Todo homem em uso de razão conhece os primeiros preceitos de lei natural independentemente da revelação. — 78. Os preceitos secundarios podem ser ignorados vencivelmente, e seu perfeito conhecimento reclama o auxilio da revelação. — 79. A revelação é moralmente necessaria a todos os homens para perfeito conhecimento da lei natural. — 80. Opiniões acerca do primeiro preceito de lei natural. — 81. Critica dessas opiniões. — 82. Porque se deve admittir um primeiro preceito na sciencia moral, e qual seja elle.

71. 0 estudo da lei natural é de maxima importancia em moral, é por isto que tendo demonstrado a sua existencia, assim como que lhe deve estar annexa uma sancção, vamos ainda tratar de suas propriedades, ou aquellas qualidades que derivão de sua natureza. As principaes são : 1° ser *divina,* como acto que é da sabedoria e vontade necessaria de Deos; 2° ser *eterna,* em quanto considerada no legislador, no qual nada de temporal póde existir; 3º ser *immudavel,* como a ordem essencial das cousas em que se funda; 4º ser *universal,* isto é, estender-se a todos os homens de modo obrigatoio; 5º ser *conhecida* de todos. E porque (aliando da existencia dessa lei já tenhamos dito assas acerca de suas duas primeiras propriedades, só das outras trataremos em especial.

72. Mas a intelligencia deste ponto exige certas advertencias que devemos fazer antes de tudo. Quando se trata da immudabilidade da lei natural, não se entende que cila não possa soffrer nenhuma *addição,* pois é certo que se lhe podem accrescentar disposições compatíveis com seu espirito, e uteis á vida social. Mas entende-se que não póde mudar por *subtracção,* operada em suas qualidades intrínsecas, de modo que um preceito da lei natural que antes era obrigatorio, deixe depois de o ser, ou que mandando uma cousa como justa, prohiba depois como injusta. A isto é que propriamente se póde chamar mudança *ab intrínseco,* porque se tirão cousas essenciaes á lei. Além dessas mudanças outras ha, applicaveis a toda lei, que se podem chamar *ab extrínseco,* quaes são as que provem do poder do legislador, o qual pôde ou supprimir completamente a lei

o que se chama a*brogação,* ou uma parte della, o que se diz d*erogação : Derogatur legi, cum pars detrahitur, abro-gatur legi, cum prorsus tollitur :* ou finalmente impedir a sua execução em um caso particular, e isto se denomina *suspensão* ou dispensa da lei.

73. Os preceitos de lei natural dividem-se em *primarios* e *secundarios;* primarios são os que se conhecem por evi dencia immediata, a modo dos primeiros princípios theo-reticos, v. g. *faze o bem; evita o mal; dá o seu ao seu dono, etc.;* secundarios são aquelles que se deduzem proxi mamente dos precedentes, como são os preceitos do Deca logo. E porque essa deducção pôde ser mais ou menos proxima c immediata, os preceitos secundarios tambem serão mais ou menos proximos; os mais proximos consti tuem propriamente os *secundarios,* os mais remotos po-dem-se chamar *terciarios.* É sobre estes que apparecem du vidas e difficuldades já na ordem especulativa e já na pra tica acerca de sua inferencia d'aquelles outros princípios, os quaes ninguem contesta.

Os preceitos de que estamos tratando repartem-se em *affirmativos* ou positivos, e *negativos* ou prohibitivos. Os positivos ordenão, os negativos prohibem. Aquelles têm por objecto o bem, e porque ha casos em que não somos obrigados a lazer *tal bem,* se diz que os preceitos affirma-tivos não permittem fazer o contrario do que mandão, mas não obrigão a fazer o que mandão em todos os casos, *obli-gant semper, sed non ad semper.* 0 contrario suecede com os preceitos negativos, os quaes tendo por objecto o mal-, que somos em todas as circumstancias obrigados a evitar, obrigão sempre e em todos os casos *semper et ad semper.* Entre os actos categoricos de ordenação e prohibição da lei natural ha um espaço puramente facultativo, era que ella é simplesmente permissiva.

74. A questão da immudabilidade da lei natural é rela tiva aos seus preceitos primarios e secundarios. Perguntar pois se a lei natural muda, é perguntar se esses preceitos mudão. Ora, tanto os primarios, como os secundarios são necessarios, e como taes intrinsecamente immudaveis. Com effeito, esses preceitos fundão-se nas relações necessarias

da natureza humana com Deos e com os outros homens; ora, essas relações não dependem da livre vontade de Deos, de modo que Deos possa inverte-las, fazendo que, o que convem á natureza humana, deixe de convir-lhe, porque não póde fazer que o homem não seja homem, como não póde negar-se ou contradizer-se : logo, aquelles preceitos fundados nessas relações hão de ser intrinsecamente immudaveis.

D'aqui se deprehende que esses preceitos não podem ser abrogados, derogados e dispensados por nenhuma autoridade humana, porque não póde o homem mudar o que é de sua natureza immudavel. 0 mesmo Deos não póde faze-lo; porque elles versão sobre cousas que ou são essencialmente boas e necessarias á natureza racional ou essencialmente más e absolutamente nocivas á natureza do homem; de sorte que aquillo que ordenão ê bem anteriormente a ordenação, e conforme a razão, e o que prohibem é mão antes da prohibição. Ora, não póde Deos ordenar ou permitiu- o que é essencial e radicalmente máo, nem prohibir o que é essencialmente bom á natureza dos seres intelligentes : logo não pôde derrogar ou dispensar os preceitos da lei natural.

75. Entretanto notai que quanto temos dito da immudabilidade intrinseca dessa lei refere-se aos preceitos cuja força obrigatoria não depende das circumstancias; pois estas, posto não affectem intrinsecamente a lei, podem todavia fazer que alguns preceitos secundarios deixem de obrigar, e por isto seja licito fazer o contrario do que dispõem. Nem penseis que nestes casos a lei mude formal e propriamente, isto é, permanecendo o objecto da lei, e cessando a obrigação de fazer o que ella ordena; não, e se mudança ha, é material, e extrinseca, pois o que muda é o objecto ou materia do preceito, por força das circumstancias as quaes podem fazer que o objecto deixe de ser o objecto primitivo que a lei ordenava, e se constitua pelas circumstancias supervenientes em objecto ou materia diversa com moralidade propria. v . G. É preceito de lei natural restituir o deposito, mas se o pedem para mal da patria, não deve ser dado. Este ponto se prende á *collisão* dos direitos que logo estudaremos.

76. A lei natural é a mesma para todos os tempos, lugares e pessoas, porque as relações necessarias dos seres racionaes com a vontade e sabedoria divina são sempre as mesmas; isto constilue propriamente a universalidade dessa lei.

77. Os primeiros preceitos de lei natural são necessariamente conhecidos de todo homem em uso de razão, mesmo independente do auxilio da revelação. Com effeito, são esses preceitos para a razão pratica, o que os primeiros princípios theoreticos são para a razão especulativa; ora, não ha pessoa alguma em uso de razão que possa ignorar os primeiros princípios theoreticos, porque são de evidencia immediata : logo tambem ninguem póde ignorar os primeiros preceitos da lei natural, cujo conhecimento resulta naturalmente da percepção dos termos em que estão concebidos. De mais, na ordem providencial o conhecimento desses preceitos é meio necessario para o homem attingir ao seu termo natural : logo Deos devia po-los ao alcance de lodos. Se esses preceitos são tão evidentes como os primeiros princípios theoreticos, segue-se que a revelação não é necessaria para conhecimento delles, porque não transcendem a evidencia da razão natural. Accresce ainda que a revelação delles seria inutil, se o homem não conhecesse antes a obrigação de crer em Deos autor da revelação, aliás poderia legitimamente recusar-lhe assenso; ora, essa obrigação, como os principaes deveres do homem para com Deos, são de lei natural; logo pelo menos alguns preceitos naturaes devem ser conhecidos independentemente da revelação.

78. Mas quanto aos preceitos secundarios, ou ás conclusões mais proximas dos preceitos primarios podem ser ignorados de modo vencível por algum, e regularmente reclamão o auxilio da revelação, pelo menos para serem perfeitamente conhecidos dos ignorantes. Como conclusões mais proximas, tem os preceitos secundarios connexão necessaria com os primarios, os quaes uma vez conhecidos, logo dão o conhecimento dos preceitos secundarios, que são conclusões proximamente inferidas delles, como v. g. os preceitos do Decalogo de render culto a Deos, honrar pai

e mâi, não furtar, não malar, etc Por consequencia é impossível que taes preceitos sejão invencivelmente ignorados. Entretanto como esses preceitos secundarios não se achão gravados no espirito, mas são apenas deduzidos, posto que por facil e necessaria illação, póde acontecer que algumas pessoas por força de mãos costumes e cegueira das paixões os ignorem, mas tal ignorancia filha do vicio da vontade, que não quer attender aos primeiros preceitos, é certamente vencível.

A experiencia nos mostra a falta de accordo entre os sabios a respeito de alguns preceitos secundarios de lei natural, e todavia é certo que dispõem de uma razão esclarecida que póde facilmente conhecer a connexão logica desses preceitos com os primarios. D'aqui inferimos que o meio regular e facil dos indoutos conhecerem esses preceitos é a instrucção divina ou humana. S. Thomaz o confirma nestes termos: Ha certos preceitos de lei natural cujo conhecimento demanda acurado exame em suas diversas circumstancias, o que não pôde ser feito por qualquer, mas sómente pelos sabios; do mesmo modo que nem todos podem conhecer as conclusões particulares das sciencias das quaes só os philosophos são capazes. (I, 2, q. 100, a. 1.)

79. Se bem que os sabios possão, mediante attento exame, conhecer os preceitos secundarios da lei natural, sem embargo, como esse conhecimento exige muito tempo e trabalho, e tanto mais, quanto os ditos preceitos mais se apartão dos primarios, ficão sujeitos a erros consequentes da natural fraqueza da razão. Ora, um conhecimento tão necessario á ordem social e ao ultimo fim do homem, como o da lei natural, devia ser facil, certo e commum a todos os homens, aliás a mór parte delles ficaria privada de chegar ao seu fim natural, o que é incompatível com a sabedoria divina. D'onde inferimos que a revelação é *moralmente* necessaria a *todos* os homens, para que perfeita e sufficientemente conheção toda a lei natural.

Esta conclusão é confirmada pela historia moral e politica da Grecia, Roma, Lacedemonia e outros centros da velha civilisação, pois a historia nos convence de quanto é necessaria a revelação para o conhecimento perfeito da lei

natural, das principaes verdades religiosas e moraes, sem as quaes a sociedade jamais tomar-se-ha boa.

80. Todos os preceitos de lei natural, assimos primarios como os secundarios, devem reduzir-se a um que seja como o centro e origem de todos. O commum dos tratadistas de Direito natural indagão qual seja esse principio, a que os escriptores allemães chamão *principio cognoscitivo de Direito natural.* Mas sobre qual seja esse principio discordão as opiniões. Para Hobbes é conservar a paz ou fazer a guerra para obte-la. Puffendorfio quer que seja a sociabilidade. Thomasio o faz consistir na conservação e felicidade da vida actual. Heinecio e Domas pretendem que seja o amor de Deos, de si e do proximo. Fichte dá o principio : Ama-te sobre todas as cousas e aos outros por causa de ti. Emfim Cousin diz que é a formula —ente livre conserva-te livre, Biurlamachi porém reputa inutil a investigação desse principio, e diz que sem o seu conhecimento podemos conhecer os preceitos que delle derivão, e que é quanto basta.

81. Nenhum desses princípios póde ser o primeiro dos princípios de moral. O de Hobbes, consequencia de sua doutrina, que o estado natural do homem é o de guerra *omnium in omnes,* suppõe o principio de conservação como anterior; além de que não póde ser reputado preceito de lei natural. O principio de sociabilidade de Puffendorfio se funda, conforme o diz, no amor que o homem tem a si, e que esse amor depende de outro principio natural que inclina a vontade ao bem, como portanto ha de ser o primeiro principio da lei natural? Deixamos em silencio o Execrando epicurismo de Thomasio. O preceito de Heinecio e Domas é certamente o primeiro na ordem de dignidade, de fim e de virtude, mas não na *ordem do conhecimento,* porque lhe precedem outros, v. g. o da propria conservação, e o de amor do bem, que são logicamente anteriores. Precisaremos dizer que Fichte não fez mais do que dara formula do mais torpe egoísmo? Finalmente quanto ao principio cousiniano, longe de ser o primeiro preceito de lei natural, contraria a esta lei; por quanto quando a lei ordena ou pro-hibe restringe a liberdade não physica mas moralmente; de

sorte que parece que a lei em vez de fallar como Cousin, diz pelo contrario ao homem : « Ente livre, não uses a teu capricho da liberdade, mas a sujeita a mim, paru que possas obrar convenientemente.»

82. Vejamos agora se é preciso admittir na sciencia moral um primeiro principio, e qual elle seja. Toda a sciencia deve necessariamente ter um primeiro principio, porque as verdades inferidas nas sciencias sendo divergentes, isto e tendendo a apartar-se dos princípios, se não houver algum primeiro principio mediante o qual se reunão, a sciencia perderá o principio de unidade, e por isto mesmo deixará de ser *uma* sciencia *perfeita;* pois a unidade e perfeição de uma sciencia provem precisamente da ligarão das consequencias com o principio «Ponde procedem. Portanto para que não perca essa perfeição e unidade, a qual faz que uma sciencia seja distincta das outras, mister e que tenha um principio proprio, do qual, como de uma fonte, demanem todas as verdades particulares da sciencia.

Nem valha dizer, como Burlamachi, que podemos conhecer nossos deveres naturaes sem conhecer o primeiro principio d'onde derivão, e que por isto é inutil a investigação desse principio; por quanto sem o conhecimento desse principio não saberemos dar a *razão* d'aquelles deveres, isto é, não teremos delles conhecimento scientifico. 0 pedreiro lambem opera sem precisar saber as leis e princípios de architectura, mas não sabe dar o porque de seu procedimento.

Mas qual será esse primeiro principio? Aquelle que tiver os seguintes caracteres : 1° ser absolutamente, primeiro, pois se houver outro a que possa reduzir-se deixará de ser primeiro; 2° ser evidente de si e para todos os homens, porque senão for tal, precisará ser explicado por outro que tornar-se-ha primeiro; 3° ser adequado, isto é, todos os preceitos devem derivar-se delle, e ler nelle sua ultima razão, já por dictar o que se deve fazer ou omittir, já dando u razão do acto ou da omissão. Ora, nestas condições está o principio. — *Fase o bem, e evita o mal*: logo este é o primeiro principio da sciencia moral.

Com effeilo, 1° só a elle se reduzem todos os preceitos,

aos quaes póde servir de razão, sem que nenhum possa ser razão delle; se perguntarmos, *porque deves fazer o bem?* Não é possível dar outra razão que esta — *porque o bem convem ao homem, e é exigido pela natureza racional;* o que de certo não é apresentar um novo principio, senão assignar uma condição ao sujeito a quem se impõe o preceito. 2º 0 principio faze o bem, e evita o mal é evidente de si e para todos, porque desde que se percebem os termos em que se acha, sabe-se immediatamente o que exprime, e ninguem ha que possa ignora-lo. 3° Finalmente esse principio é adequado, pois todos os outros deveres, quer os relativos a Deos, quer os que se referem a nos mesmos, quer aos outros, sendo partes do bem, se reduzem áquelle principio, o qual a final nada mais é que a traducção da sentença da Escriptura : *Declina a malo., et fac bonum.* (Psalm. XXXIII, v. 5.)

Assim como o ente é o primeiro objecto que a razão especulativa conhece, d'onde o primeiro principio ontologico *non potest idem simul esse et non esse,* resultante da noção do ser e do não ser; assim tambem o bem é o primeiro objecto conhecido da razão pratica, d'onde o principio moral *bonum est faciendum, malum vitandum,* ou em fórma imperativa— faze o bem e evita o mal, resultante da noção do bem e do mal. (Lede S. Thomaz, 12, q. 94, a. 2.)

LIÇÃO LXIII

DA LEI HUMANA E DA CONSCIENCIA MORAL.

SUMMARIO — 83. O que é a lei humana. — 84. Divisão desta lei. — 85. Sua necessidade. — 86. Seu fundamento. — 87. Suas condições. — 88. Sua força obrigatOria. — 89. o que é a consciencia moral. — 90. Da synderesis. — 91. Syllogismo moral. — 92. Effeitos da consciencia — 93. Variedades da consciencia. — 94. A consciencia recta, regra dos actos. — 95. Leis do syllogismo moral.

83. Chama-se lei humana uma ordenação da razão para o bem commum da sociedade, promulgada pela autoridade humana. Estas ultimas palavras distinguem a lei humana

das leis divino-positivas, lei eterna e natural, as quaes têm por legislador o mesmo Deos.

84. A lei humana se divide em *ecclesiastica* e *secular,* ou civil; aquella tem por fim o bem commum na ordem religiosa e moral, esta tende *principalmente* ao bem commum da ordem material, respeitados a moral e a ordem religiosa. A lei secular se subdivide em *civil* e *militar,* conforme é destinada a promover ou a defender o bem commum.

85. Absolutamente fallando bastaria a lei natural para conduzir o homem ao seu divido fim. Mas razões particulares lornão necessarias as leis humanas. Em primeiro lugar a fraqueza da razão humana e a influencia das paixões não consentem ao homem chegar ao conhecimento das ultimas consequencias da lei natural. Em segundo lugar esta lei prescrevendo certas cousas de modo geral, deixa-as indeterminadas quanto ás circumstancias de tempo, de lugar e maneira de ser observadas. Emfim a imperfeição da sancção da lei natural nesta vida, e seu caracter puramente moral, não têm assaz efficacia para reprimir aos que são insensíveis aos dictames da razão e conselhos da prudencia. D'onde a necessidade das leis humanas, que como complemento da lei natural, suprem as conclusões remotas desta, determinão o que ella não regula directamente, e pelo temor das penas physicas que impõem, tornão mais efficaz a observancia da lei natural.

86. Na lei natural tem as leis humanas a sua origem. Com effeito, não póde a lei humana existir sem ser justa; ora, entre os homens as cousas são justas, quando conformes á regra da recta razão; e como a primeira regra da razão é a lei natural, segue-se que nenhuma lei humana é verdadeira lei, senão quando procede da lei natural; e se delia se aparta, em vez de lei, torna-se corrupção da lei, conforme a observação de S. Thomaz : *Si vero in aliquo a lege naturali discordet jam non erit lex, sed legis corruptio.*

87. Muitas condições se assignão ás leis de que tratamos, para que attinjão ao seu fim; umas são relativas ás pes soas a quem se applicão, outras ao fim a que se dirigem. Entre as primeiras contão-se : 1° a possibilidade de ser cumprida, 2° a clareza, 3° a promulgação. 0 cumprimento

da lei deve com elfeilo ser possível physica e moralmente fallando, aliás deixaria de ser apropriada ás circumstancias da sociedade. D'onde se colhe que circumstancias accidentaes pódem fazer que a lei humana não obrigue ; e tambem se deprehende que ella não póde prohibir absolutamente tudo o que é mão para a sociedade. Por quanto, sendo moralmente impossivel que todos os homens sejão bons, se a lei humana exigisse todo o bem, tornar-se-hia para muitos impossivel de ser observada. A lei humana, diz S. Thomaz, sendo feita para o maior numero, e para muitos homens imperfeitos, não pôde prohibir todos os vicios, mas sômente os mais graves. *Tolerando* certo» males, deve pois a lei limitar-se a prohibir p que o maior numero póde evitar, e o que mais prejudicar ao proximo e á boa ordem social.

A clareza da lei é indispensavel para ser bem conhecida, e fielmente observada. D'aqui mesmo se infere a necessidade da promulgação ou notificação da lei a aquelles para quem é feita, os quaes se a não conhecem, não podem ser obrigados a cumpri-la : *Nemo,* diz S. Thomas, *ligatur per prxceptum aliquod, nisi mediante scientia illius prsecepti. (De Ver.,* q. 17, a. 3.) A efficacia da lei demanda que lhe esteja annexa uma sancção, islo é, um premio para os que a cumprem, e uma pena para os que a violão.

As condições que respeitão ao fim da lei são : 1° que seja honesta, 2° justa, 3° util a aquelles para quem é feita, 4° igual para todos. A razão dessas condições facilmente se deprehende considerando no fim da lei.

88. As leis humanas, sendo originarias da lei natura), claro é que obrigão no fóro da consciencia, conforme as palavras da Sabedoria : *Per me reges regnant, et legem conditores juxta decernunt.* Sem embargo, perdem essa força obrigatoria se são injustas, porque neste caso são antes verdadeiras violencias, do que leis propriamente ditas; pois como diz S. Agostinho, o que não é justo não parece lei: L*ex esse non videtur, qux justa non fuerit.* Sem embargo, a lei deve ser em todo caso observada exteriormente, para que se evitem escandalos e perturbações sociaes. 0 bem social exige que ainda que a lei não seja justa, ceda o homem de seus direitos, antes do que expôr a perigo a paz e tran-

quillidade publicas, rebellando-se contra ella; pois maior seria o mal resultante dessa perturbação, do que da observancia exterior da lei injusta.

Uma só excepção vemos ao que fica dito; é quando a lei é injusta por contrariar a lei de Deos; neste caso não deve absolutamente ser observada, pois como está escripto: *Oportet obedire Deo magis quam hominibus.*

89. Além das leis quer divinas, quer humanas, tem o homem em si mesmo outra regra de seus actos., a qual é como uma applicação que a razão faz do conhecimento das leis aos casos particulares. Essa regra é a *consciencia moral* que agora convem estudar.

Segundo a força etymologica da palavra, *consciencia* denota o estado d'alma que conhece os seus actos : *Conscire, dicitur quasi simul scire.* Póde porém esse conhecimento que a alma tem de seus proprios actos ser considerado de dous modos; quanto a existencia dos mesmos, isto é, se existem ou existirão, e quanto á conformidade delles com a lei dos costumes, isto é, se são ou forão conformes a essa lei, o que, como já sabemos, constitue a moralidade do acto. No primeiro caso temos a *consciencia psychiologica,* da qual já tratamos; no segundo *a consciencia moral.* Podemos portanto definir a consciencia moral o *conhecimento que a alma tem pelo entendimento da moralidade de um acto.*

90. O homem conhecendo o seu ultimo fim, e comparando com elle os seus actos, conhece tambem se estes lhe são ou não conformes; e conseguintemente se os deve praticar ou omittir. Essa comparação, e consequente conhecimento podem ter por objecto a acção considerada em *abstracto* e em *concreto;* no primeiro caso o conhecimento se denomina *synderesis,* que se define o conhecimento habitual dos princípios geraes de ordem pratica, como por ex. *todo mal deve ser evitado; todo soldado deve combater pela patria.* No segundo caso o conhecimento é propriamente a consciencia, a qual regula os acios cm estado concreto, e nos casos particulares, como por ex. nestas circumstancias devemos proceder deste modo.

91. Esse dictamen da consciencia é exactamente um juizo pratico, inferido como *conclusão* de um syllogismo, cuja

maior é algum D'aquelles princípios geraes praticos ministrados pela synderesis, servindo de *menor* um juizo empírico dado pela prudencia, o qual applica e particularisa a maior. Não basta o conhecimento abstracto dos princípios geraes praticos, para concluirmos nosso dever nos casos particulares; ê indispensavel o juizo empírico da prudencia. Por isto vemos tantas vezes pessoas bem scientes nos princípios praticos, não concluírem rectamente nos casos particulares, e cahirem por consequencia em muitos erros, que serião evitados se lhes não faltasse a prudencia. Acerca dos princípios geraes, diz S. Thomaz, póde o homem conhece-los perfeitamente, por meio das luzes do entendimento, que lhe mostra que jamais o mal deve ser leito; mas isto não lhe hasta para que raciocine de modo recto nos casos particulares, porque as paixões falseão na pratica o principio geral conhecido pelo entendimento. (I 2, q. 58, a. 5.)

Façamos agora applicação dessa doutrina, para que se torne melhor entendida. Supponhamos que a synderesis dá como *maior* este principio : *tudo o mal deve ter evitado,* intervem a prudencia, e applicando esse principio ministra esta *menor:* o furto é um mal, e *este* acto é um furto; então a consciencia tira a *conclusão* e diz : *logo não deveit praticar este acto.* Tomando um principio menos geral, supponhamos que a synderesis dá esta maior : *todo soldado deve pelejar por sua patria;* chega a prudencia e diz: Sois soldado, e agora peleja-se peia patria; logo, brada inflexivelmente a consciencia, deveis agora pelejar pela patria. (Vede S. Thomaz. *Sent.,* 1. II, dist. 34, q. 2, a. 4.)

92. A conclusão do syllogismo moral, verdadeiro dictame da consciencia, pode referir-se a um acto passado, presente ou futuro. Quando reconhecemos ter *feito* ou *deixado de faser* uma cousa, a consciencia *testifica; se* reconhecemos *dever faie-la* ou *deixar de faze-la,* a consciencia *instiga* ou *refreia;* emfim se a *cousa feita* é boa, a consciencia *escusa* , se é má *accusa* pelo remorso. Testificar, instigar ou refreiar, escusar e accusar são portanto os principaes effeitos da consciencia.

95. Os moralistas analysando a consciencia admittem

varias especies, algumas das quaes mencionaremos por serem de uso commum nas questões moraes. A consciencia sendo, como ficou dito, o conhecimento da moralidade de um acto individual ou concretamente considerado, e podendo essa moralidade ser conhecida *antes* do acto ser praticado, ou *em quanto* o está sendo, ou *depois* de ter sido praticado, dahi resulta que a consciencia é *antecedente, concomitante* e *subsequente;* termos estes que não precisão ser definidos para serem entendidos. Como conhecimento que é, póde a consciencia ser considerada subjectivamente, isto é, em si mesma, e objectivamente isto é, em relação ás cousas; ora, o conhecimento subjectivamente considerado diz-se certo ou duvidoso, e objectivamente verdadeiro ou falso. D'ahi as denominações de consciencia *certa* e *duvidosa, verdadeira,* e *falsa* ou *erronea.* A consciencia falsa ou erronea o póde ser vencível ou invencivelmente; a consciencia verdadeira e a invencivelmente erronea chamão-se *rectas.*

94. A consciencia recta é a unica que deve ser tomada como regra segura de nossos actos. Com effeito, a ordem natural, assim como a vontade do Ordenador, exigem que o homem faça o que a sua razão julga de boa fé dever fazer neste ou naquelle caso, já que o fim primeiro da razão é dirigir o homem, e servir-lhe de regra em suas operações : logo todas as vezes que em boa fé o homem faz o que a razão lhe mostra dever ser feito, conforma-se com a ordem natural e a vontade do Ordenador, e por consequência obra bem. Mas, a consciencia que julga em boa fé, é recta; logo esta é a unica que póde ser regra segura dos actos individuaes.

95. Para saber se a consciencia é verdadeira, ou erronea, certa ou duvidosa, basta lhe applicar o processo syllogistico mencionado. Com effeito, como a consciencia, ou o juizo da consciencia é a conclusão de um syllogismo, e em todo syllogismo a conclusão deve ser da mesma natureza que as premissas, segue-se que se estas forem ambas verdadeiras o juizo inferido lambem o sera; se uma delias for erronea, a conclusão tambem ha de ser porque deve seguir a parte mais fraca; emfim se ambas forem duvidosas ou provaveis

o juizo da consciencia lambem o será, e no mesmo grau em que aquellas forem. (Vide Taparelli, *Essai de Droit natur.,* I. I, c. v.)

Segunda Secção. — **Moral ou Direito individual.**

LIÇÃO LXIV

DO DIREITO E DO DEVER EM GERAL.

SUMMARIO . — 96. Objeclo da lição. — 97. Noção ontologica do direito. — 98. Elementos constitutivos do direito. — 99. Divisão dos direitos; pessoaes e reaes, innatos e adventícios, perfeitos e imperfeitos. — 100. Em que consiste a coacção, e se lodo direito é coactivo. — 101. Outras propriedades do direito, limitação e collisão. — 102. Natureza da collisão, e suas regras. —103. Da alienabilidade dos direitos. —104. Em que consiste o direito de necessidade. —105. Especies de necessidade, e sua relação com o cumprimento do deveir. — 106. O dever e o direito essencialmente relativos. —107 O que é obrigação. —108. Duas accepções do dever. — 109. Divisão dos deveres.

96. Tendo estudado os princípios constitutivos communs a toda acção humana em quanto boa, ou conveniente á natureza racional, agora trataremos nesta segunda parle da mesma acção considerada em concreto, e em relação com o fim particular de cada uma. A este tratado chamamos *moral* ou *direito individual,* po: que tem por objecto a acção humana *in individuo;* e porque tambem o termo direito em sentido lalo diz tudo o que é *bom* ou *justo* em materia de costumes. E como neste sentido o direito comprehende não só os direitos propriamente ditos, mas tambem os deveres que lhes são relativos, antes de falar dos direitos e deveres particulares, a uns e outros estudaremos em geral.

97. Quando dizemos que Pedro *tem* o *direito,* suppo-

nhamos, de dispôr de seus bens, significamos *que póde* alguma cousa que não poderia se o não tivesse; por consequencia o direito é um *poder.* Mas quem diz poder, suppõe uma *força;* portanto se o direito é um poder, ha de ser tambem uma força. Mas na natureza só ha duas especies de força, força physica ou material, que obra sobre os corpos, e força moral ou immaterial, que obra sobre os espíritos ; como do lado que é de força physica dizemos que o lobo *pôde* devorar a ovelha, que o fogo *pôde* consumir o predio, mas não podemos dizer quç tem o direito. Por isto inferimos que o direito é um poder diverso da força physica, e independente della; por consequencia é força moral, unica que póde obrar sobre os espíritos. Assim pois, ter um direito, é ter o poder de obrar sobre os espíritos racionaes. Mas só podemos obrar sobre esses espíritos presentando-lhes os objectos proprios de suas faculdades especificas, o entendimento e a vontade; ora, o objecto proprio do entendimento é a verdade, e o da vontade o bem, já que só a verdade e o bem podem determinar o entendimento e a vontade. Logo podemos em geral definir o direito o *poder moral, fundado na verdade e no bem, de fazer, ter e exigir alguma cousa.*

A palavra direito ás vezes exprime um complexo de leis que conduzem *direita* e *rectamente* o homem ao seu fim; neste sentido se chama direito *natural, civil, ecclesiastico,* a collecção de leis que levão o homem ao fim da *natureza racional,* ao da *sociedade civil* ou politica e ao da *sociedade religiosa.* Outras vezes direito significa o que é justo e conforme á lei. Mas a verdadeira noção ontologica do direito é a que o exprime como uma força ou poder moral.

98. Na analyse da idéa do direito encontramos cinco elementos constitutivos; 1° a fonte d'onde emana, 2° o sujeito em quem reside, 3° o termo a que se refere, 4° a materia-a que se applica, 5° o titulo em virtude do qual é applicado. A *fonte* do direito é a ordem ou a lei, expressão dessa ordem; e como não ha ordem sem ordenador, nem lei sem legislador, e como tambem Deos é o primeiro ordenador e o primeiro legislador, claro é que o direito emana primariamente de Deos, e que sem Deos não póde

haver direito. O *sujeito* do direito é a pessoa que o possue, aquelle que tem o poder moral de fazer, ter ou exigir alguma cousa. O *termo* do direito é a pessoa sobre a qual elle se exercita, aquella que tem o dever de dar ou fazer o que o sujeito exige. 0 sujeito e o termo do direito hão de ser necessariamente entes racionaes, porque só estes podem conhecer o bem e a verdade, e exhibi-los aos outros. Portanto é absurda a opinião de Âhrens e Damiron, concedendo direitos aos brutos, e attribuindo-nos deveres para com elles. 0 *titulo* é a razão que uma pessoa tem de exigir um acto ou alguma cousa de outra. Finalmente esse acto ou a cousa exigida é *a materia* ou objecto do direito.

99. Os direitos dividem-se : 1º Em *pessoaes* e *reaes;* pessoaes são aquelles que estão immediatamente inherentes á pessoa em razão de si mesma, como o direito de conservação, e o de aperfeiçoamento; reaes são os que só competem á pessoa em razão de alguma circumstancia extrinseca á mesma pessoa, perdida a qual circumstancia, desapparece o direito, como é o direito que tem o soberano de sanccionar as leis. 2º Em *innato* e *adventício;* direito innato é aquelle cujo titulo ou fundamento deriva da propria natureza humana. 0 homem havendo de attingir ao fim que lhe foi prefixo pelo Creador, tem indisputavel poder de fazer certas cousas, e exigir outras de seus semelhantes; A esse poder se chama direito innato, por ser congenito com o homem. Direito adventício é o que se origina de algum facto livremente estabelecido pelo homem; tem um titulo diverso da natureza humana, com a qual não está necessariamente connexo. Os direitos innatos tambem se denominão *absolutos, primitivos* e *originaes,* e os adventicios *secundarios, derivados,* e *hypotheticos.* 3º Em *perfeitos* e *imperfeitos.* Os primeiros, que tambem se chamão *rigorosos,* são todos aquelles cujo titulo e materia são facilmente reconhecidos e determinados; os segundos são os que têm titulo e materia obscuras, e não podem ser exactamente determinados pelos homens. Assim, direitos imperfeitos ou não rigorosos vem a ser aquelles que procedem das disposições dos espiritos, e as tem por materia, como é o direito á amizade, á benevolencia, os quaes não podem ser

perfeitamente conhecidos dos homens, e por isto mesmo não estão sujeitos á lei social humana, para que esta possa estabeiecer-lhes norma, e comminar penas aos violadores. Por isto lambem dizem que os direitos perfeitos são aquelles cujo cumprimento póde ser exigido pela coacção, e imperfeitos os que não o podem. Adverti porém que a denominação *imperfeito* é impropria, porque em si mesmo o direito não é imperfeito, isto é, não cessa de ser um poder moral inviolavel; mas como a obscuridade de seu titulo e materia o impede de ligar efficazmente a intelligencia e a vontade, se lhe dá aquella denominação; além de que outras combinações moraes e sociaes vem suspender os effeitos do direito, fazendo que não possão ser exigidos pela coacção.

100. Chama-se *coacção* a via de facto ou a força physica empregada para defender o direito, e remover os obstaculos que se lhe oppõem. A coacção é naturalmente annexa ao direito. Com effeito, todas as faculdades organicas ou physicas do homem estão naturalmente subordinadas ás suas duas faculdades mais nobres, a intelligencia e a vontade; ora, se estas tém direito, ou podem operar, ou exigir uma cousa, aquelles devem cooperar, auxiliando-as para tornar effectiva a operação : logo a coacção, que consiste no emprego das faculdades physicas, está naturalmente annexa ao direito, que consiste no exercicio das faculdades racionaes. Se tenho o poder moral de fazer que a intelligencia e a vontade de outro obrem ou deixem de obrar, tenho tambem o poder de determinar o seu organismo, que está dependente d'aquellas faculdades. Ora, poder determinar o organismo de outrem, é poder usar de coacção; logo o direito é naturalmente coactivo. O que acabamos de dizer é de incontestavel exactidão na ordem puramente racional; mais sem embargo, na ordem social constituída o possuidor de um direito não póde usar por si da coacção, e só lhe compete a *acção* de exigir ante os tribunaes os effeitos de seu direito. E esta mesma acção só é admissível nos direitos chamados perfeitos ou rigorosos.

101. Além da *coacção* tem o direito como propriedades o *limitação* e *collisão.* Limitação do direito é a determinação dos limites fóra dos quaes não pôde obrar, já por vir-

tude da propria natureza da cousa sobre que versa, e já pelo dever que lhe serve de fundamento. Com effeito, o homem tem direitos, porque deve attingir a um fim, para obtenção do qual lhe é necessario, ou pelo menos util, o uso de certas cousas; da necessidade de attingir aquelle fim resulta achar-se adstricto a deveres que são como o fundamento de seus direitos. D'ahi resulta que o exercício do direito só póde estender-se até onde o permittir o dever actualmente obrigatorio; aliás o direito ficaria sem fundamento. Deste modo a limitação do direito está no dever. V. g. o direito de usar das cousas necessarias á vida, está limitado pelo dever de não usar do que já se acha apropriado por outros.

102. Chama-se *collisão* o concurso de dous direitos acerca de uma mesma materia, que não póde a um tempo satisfazer a ambos. A tendencia do homem para o bem é illimitada, e á excepção dos direitos dos outros, ou dos nossos deveres correspondentes, nada ha que possa limitar essa tendencia. Mas pôde acontecer que o direito de um se encontre com o de outro, qual dos dous deve prevalecer? Aquelle que é superior; é esta superioridade provem, ou de pertencer o direito a uma ordem mais universal, ou de ter uma materia mais importante, ou finalmente de basear-se em um titulo mais evidente. Com effeito, os direitos em collisão não podem a um tempo ser satisfeitos, portanto ou serão ambos iguaes, ou um será superior ao outro. Ora, é impossível que dous poderes racionaes sejão iguaes, e simultanea e activamente contrarios, como é impossível que a razão admitta duas contradictorias : logo de dous direitos em collisão um ha de ser superior ao outro, e neste caso só o superior deve prevalecer, ficando o outro sem effeito actual; assim como succede quando duas forças desiguaes se encontrão. E se não prevalecesse, haveria contradicção, affirmando-se em principio a sua superioridade, e negando-se em pratica a sua prevalencia. Por consequencia no caso de collisão só o direito superior subsiste. Os direitos sendo semelhantes em natureza, só se differenção em sua materia, titulo e ordem a que pertencem; por conseguinte só de uma destas tres cousas póde provir a supe-

rioridade de um direito. A vontade tendendo necessariamente para o bem, este a moverá com tanto mais energia, quanto for de ordem mais universal, e conseguintemente quanto maior for o numero de bens particulares que contiver. Portanto o direito de uma ordem mais universal prevalecerá a outro de ordem particular; e assim v. g. um direito social ha de preferir a um direito individual. Quanto a materia do direito, ella é tanto mais importante quanto maior for a somma de bens que contiver : logo pela razão precedentemente indicada, o direito que tiver uma materia mais importante deve mover com mais energia a vontade e a intelligencia. Finalmente quanto ao titulo, sendo certo que o direito só obra sobre a vontade pela intelligencia, e a verdade obrando sobre a intelligencia com tanto mais efficacia, quanto é mais evidente, segue-se que o direito cujo titulo for mais evidente, ha de ter mais força.para determinar a vontade e a intelligencia.

103. Ha direitos cujos titulos podem ser transferidos pelo possuidor, e outros que o não podem; os primeiros chamão-se *alienaveis,* v. g. o direito de propriedade; os segundos *inalienaveis* como o que tem um pai de exigir obediencia de seu filho, e este de ser educado por seu pai. Os direitos derivados ou hypotheticos são alienaveis; os innatos ou absolutos são inalienaveis.

Pretendem alguns escriptores, como Ahrens, que todos os direitos rigorosamente naturaes são inalienaveis, porque o seu uso importa á sociedade toda. Para intelligencia deste ponto distinguimos entre a substancia ou essencia do direito, e o seu uso; em sua essencia todos os direitos naturaes são com effeito inalienaveis, mas quanto ao seu uso alguns são alienaveis. Com effeito, os direitos rigorosamente naturaes em sua essencia decorrem da ordem, e do fim necessario para o qual o homem é destinado por sua natureza; logo são immediatamente inherentes a esta, e independentes da vontade. Desses direitos resultão deveres cujo cumprimento interessa ao bem de toda a sociedade; portanto em sua essencia não podem elles ser alienados; sem que a sociedade se arruine. Mas desses direitos alguns ha que não estando necessariamente connexos a deveres,

nem ao ultimo fim do homem individualmente conside rado, póde o seu uso ser renunciado por alguns, que até por este modo poderão melhor conseguir o seu ultimo fim. Por ex. o uso dos direitos de vingar injurias recebidas, de viver no meio social, o de casar-se, e outros, muito impor tão á sociedade; mas não a damnifica, e até lhe é util, privarem-se alguns do uso desses direitos. Portanto existem direitos naturaes alienaveis em seu uso, e outros que originando-se de deveres, para cumprimento dos quaes servem de instrumento, não podem ser alienados em seu uso, sem que o homem viole o seu dever. Logo direito inalienavel é nquelle que é instrumento necessario para cumprir um dever.

104. Como o cumprimento do dever é tão urgente que não admitte a alienação de certos direitos, como acabamos de ver, perguntão os philosophos moralistas, se não ha algum direito que exima o homem do cumprimento do dever? E a esse direito chamão de *necessidade.* Póde o homem achar-se em tal estado que não possa cumprir o seu dever, sem correr perigo de um mal imminente; é a este estado que aqui se chama *necessidade.* Ora, posto neste estado tem o homem a faculdade de eximir-se do cumprimento de certos deveres; é a essa faculdade proveniente d'aquelle estado que chamão *direito* de *necessidade.* Mas isto não quer dizer que a necessidade constitua direito, mas sómente que por occasião delia a ordem e a lei gerão aquelle direito.

105. Para que sob pretexto de necessidade se não relaxem os vínculos do dever, cumpre determinar qual a necessidade d'onde pode provir aquelle direito, e que deveres elle póde dirimir. Ha duas sortes de necessidade *(Ontol.,* n° 74), a absoluta e hypothetica ; aquella é independente de nós, e não póde ser evitada sem violação do dever; esta tambem não pôde ser evitada, porque procede de certa hypolhese dependente de nossa vontade. A necessidade absoluta pode ser *extrema, grave* e *commum!* Necessidade extrema é a em que não podemos cumprir o dever, sem correr perigo de vida, ou de algum mal não inferior á morte; é grave quando o mal temido é grande, como seja uma

doença, a perda de bens de fortuna, etc; finalmente è commum se o mal imminente é pequeno.

A necessidade hypothetica, e absoluta commum não eximem do dever. Com effeito, só podemos excusar-nos á observancia da lei, quando essa observancia nos é physica ou moralmente impossível; ora, a necessidade hypothetica não torna impossível aquella observancia; porque ella depende da vontade livre, como precedentemente dissemos, e o que é voluntario e livre nem é necessario, nem faz impossível o opposto. De mais se essa especie de necessidade isentasse do cumprimento do dever, todas as leis serião inuteis, porque ella se encontra a cada passo. Da necessidade absoluta commum havemos de dizer a mesma cousa, porque á observancia e pratica das virtudes sempre está annexo algum incommodo; de sorte que se essa necessidade podesse dispensar do dever, ninguem mais observaria a lei, e não haveria mais virtude.

A necessidade extrema e grave póde dispensar o cumprimento dos deveres resultantes das leis e contractos humanos. Com effeito, nestes se acha sempre inclusa a condição tacita de que só valerá, salva a ordem natural; logo tambem os deveres resultantes dessas leis e contractos, só valem com a mesma clausula. Ora, a ordem natural exige que se da observancia do dever provier grave damno, o dever não valha; porque segundo a ordem da razão entende-se que ninguem se obriga a soffrer um grave mal; senão obstante o grave mal resultante da lei humana, ella obrigasse, deixaria de ser util, e o ser util é uma de suas condições essenciaes.

Mas se se trata de um dever ou preceito negativo, que versa sobre materia intrinsecamente má, nenhuma necessidade póde dirimir o seu cumprimento. Por quanto, para que a necessidade dispensasse desses deveres, seria preciso que tornasse licito e bom o que é intrínseca e essencialmente mão e illicito, e fizesse que o que antes repugnava á ordem, deixasse de repugnar; o que é impossível, porque como sabemos *(Ontol.,* n. 29), as essencias das cousas são immudaveis. Se porém o dever é affirmativo, como o cumprimento dessa especie de dever não está ligado a um tempo

preciso, a necessidade extrema e grave póde em algum caso deferir o seu cumprimento.

106. Ter tratado do direito em geral, como até aqui temos feito, é ter já de algum modo estudado o dever; por quanto todo *direito* suppSe um *dever,* e *vice versa.* Se eu *devo,* a *alguem* devo, já que sem *credor* é impossivel *devedor;* o direito e o dever são pois cousas essencialmente relativas. Sem embargo, alguma cousa de especial é preciso dizer sobre o dever em geral.

107. A idéa de dever resulta naturalmente da combinação de certos elementos: *tendencia necessaria* do homem para o seu ultimo *fim, ligação necessaria* entre os meios conducentes a este fim, e *conhecimento necessario* da relação d'aquelles meios com este fim; eis aqui os tres elementos d'onde se origina o dever.' Conhecendo os meios que são conducentes ao seu ultimo fim, *não pôde* o homem *racionalmente* deixar de quere-los; e posto que a sua vontade fique livre na escolha d'elles, *deve* admittir aquelles que a razão lhe impõe. D'ahi a idéa da obrigação, que se define a *necessidade racional ou moral proveniente da ligação necessaria de certos meios com o fim ultimo.* Se a vontade aceita aquelles meios vai *direito* ao fim, e se diz *recta ou justa,* se os despreza torna-se *torta* ou *injusta.*

108. O dever póde ser considerado em abstracto e em concreto; considerado em abstracto é aquella mesma necessidade moral ou obrigação de fazer ou omittir alguma cousa. Essa obrigação consiste em que não póde o homem observar a ordem natural, nem obrar de modo racional, e tender para o seu ultimo fim, senão fazendo ou omittindo tal cousa : v. g. se dizemos que o homem *tem* o *dever* de não mentir, não queremos significar outra cousa senão que, se elle quizer conformar-se com a ordem, proceder racionalmente, e tender para o seu ultimo fim, está na necessidade de abster-se de mentir. Considerado em concreto o dever é a propria acção, ou omissão a que somos obrigados.

109 O dever, como o direito, divide-se em deveres *innatos* ou *primitivos* e *adquiridos* ou *derivados.* Deveres pri mitivos são os que se fundão nas relações essenciaes do

homem; os derivados são os que procedem d'aquellas relações, mas mediante um facto dependente da vontade humana; de sorte que o fundamento remoto dos direitos derivados ê sempre algum dever primitivo, já que o facto voluntario não faz mais do que determinar ou applicar um dever que provem indeterminadamente da natureza. Por isto os deveres derivados tambem se chamão *hypotheticos,* e os outros *absolutos.*

Divide-se tambem em *affirmativos* ou *positivos* e *negativos* ou *prohibitivos.* Aquelles são os que ordenão, estes são os que prohibem. O que ha de notavel acerca desses deveres já ficou mencionado, quando falíamos dos preceitos da lei natural. (73.)

Os deveres repartem-se ainda em *perfeitos* e *imperfeitos.* Os primeiros são aquelles que correspondem a direito estriclo de outra pessoa, a quem devemos por divida de *justiça,* como é o dever de restituir o bem usurpado; os segundos são os que não conferem a pessoa alguma direito estricto de exigir o seu cumprimento, como é o dever de dar esmola. Os deveres perfeitos chamão-se tambem *legaes* ou juridicos, por pertencerem á ordem de justiça estricta, e poder o seu cumprimento ser exigido do devedor pela coacção. Os imperfeitos dizem-se m*oraes,* por pertencerem mais á ordem da bondade do que á de justiça propriamente dita. *Duplex est debilum,* diz S. Thomaz, *salicet morale et legale... Debitum quidem legale est ad quodreddendum aliquis lege adstringitur; debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis.* (2, 2, q. 8, a. unico, c.)

LIÇÃO LXV

DOS DEVERES NATDRAES EM PARTICULAR E PRIMEIRAMENTE DOS DETERES PARA COM DEOS.

SUMMARIO. —110. Como o dever precede ao direito e lhe serve de limite. — 111. Divisão de nossos deveres. — 112. Prioridade dos deveres para com Deos. — 113. Religião natural e revelada. —114. Dever de dependencia é o primeiro de nossos deveres para com Deos, — 115. Dever de o adorar

de o crer e de o amar, ou adoração, fé e amor. —116. A adoração ou culto interno é de direito natural. — 117. Naturalidade e necessidade do culto exterior. — 118. Utilidade e importancia do culto exterior na sociedade. — 119.Dever de conhecer e crer a Deos. — 120. Dever de ama-lo sobre todas as cousas. — 121. Amor perfeito e imperfeito.

110. Os deveres e os direitos procedem da ordem; mas considerando a ordem em absoluto, o direito precede ao dever, porque se os homens têm deveres, é porque Deos tem direito de sujeita-los á ordem que sua sabedoria lhes impoz. Por consequencia absolutamente fatiando o direito é anterior ao dever; o direito infinito do Creador precede os deveres da creatura. Mas considerada a ordem em relação ao homem, é certo que os deveres precedem aos direitos, porque se elle tem direitos é porque é obrigado a attingir um fim, para cujo conseguimento lhe são necessarios, ou pelo menos uteis o uso de certas cousas e o exercicios de sua actividade. Por conseguinte o direi lo humano.nasce de tal acção ser exigida pela ordem, ou ser devida, e assim é logicamente posterior ao dever; pois *ter direito* nasce em nós dos outros *serem obrigados* a obedecer ao soberano Ordenador, Não podem portanto os limites do direito ser conhecidos, sem o previo conhecimento dos deveres a que o sujeito do direito está adstricto. 0 que fica dito é a razão de estudarmos em primeiro lugar os deveres individuaes, para depois tratar dos direitos.

111. A ordem, fonte dos deveres e direitos, consiste nas relações dos seres; e essas relações sendo varias, d'ahi vem a diversidade de nossos deveres. Mas como as relações donde procedem os deveres são as que sustentão os seres intelligentes, unicos que, como vimos (98), podem ser termos dos deveres, segue-se que os deveres tirão sua natural divisão da diversidade dos mesmos termos. Ora, estes termos são tres; Deos, o proprio agente do dever e os outros homens. D'ahi as tres grandes classes de nossos deveres: 1" os deveres para com Deos, 2.ª deveres para com nós mesmos, 5ª deveres para com os outros. A ordem destes termos indica o grau de gravidade de nossos deveres, e conseguintemente por quaes devemos começar.

112 De todas as relações do homem com os entes moraes

nenhuma é anterior, nem logica, nem moralmente á que o liga a Deos. Com effeito, a idéa de homem implica essencialmente a de um ente contingente; ora, tambem a idéa de ente contingente implica a de uma causa que lhe é anterior, e esta causa é Deos : logo a relação do homem com Deos é a primeira de todos logicamente fallando. Moralmente considerada essa relação ê ainda anterior ás outras, porque Deos é o bem e o fim necessario de todas as operações do homem, que em tudo o que faz, por força se propõe o bem. D'onde resulta que os nossos deveres para com Deos são os primeiros de todos, e que ainda quando podessemos imaginar o homem privado de todas as outras relações, e conseguintemente dos deveres resultantes, jamais o poderiamos conceber isento de relações com Deos, e sem deveres para com elle. D'onde dizer excellentemente Cicero, no livro primeiro de *Legibus,* que a primeira sociedade é a do homem com Deos : *Et igitur quoniam nihil et ratione melius, eaque et in homine et in Deo, prima hominis cum Deo rationis societas.*

113. 0 homem, assim como todas as outras creaturas, em seu ser depende necessariamente de Deos. Mas ao passo que as creaturas irracionaes, por não conhecerem a relação de causa, de effeito e de fim, não podem confessar essa dependencia, o homem sendo capaz de conhece-la, e confessa-la, tem o dever de o fazer, declarando a sua dependencia do Creador. A virtude que move o espirito a cumprir esse dever chama-se religião. Divide-se esta *em natural e revelada;* a primeira contem os deveres absolutos que a mesma natureza das cousas impõe ao homem, para com Deos, e podem ser conhecidos pela luz natural da razão; a segunda encerra os deveres hypotheticos derivados dos primeiros, e determinados pela vontade de Deos, que os impoz ao homem por meio da revelação sobrenatural.

114. Não temos aqui de tratar senão dos deveres religiosos absolutos, dos quaes o primeiro, aquelle que é como fonte de lodos os outros, é o dever de dependencia, que formula-se deste modo : *sê sujeito ou depende de Deos.* 0 primeiro principio de direito natural é o — *faze o bem* (82); ora, o preceito *depende de Deos* não é mais do que uma applica-

ção d'aquelle principio ás relações do homem para com Deos. Por quanto todo bem consiste na ordem moral; essa ordem, effeito da vontade e da sabedoria infinita de Deos, se nos patenteia nas relações essenciaes das cousas; ora, a relação essencial que liga o homem a Deos é uma relação de dependencia e sujeição, já que é da essencia do entecon-tingente depender do necessario; portanto essa dependencia é o bem do homem, conforme á sua natureza, e para fazer esse bem elle deve confessar a sua dependencia absoluta de Deos.

115. 0 homem depende de Deos em sua existencia, da qual elle ê causa, e em suas operações das quaes é ultimo fim; e porque as nossas operações moraes implicão intelligencia e vontade livre, segue-se que essas faculdades são essencialmente dependentes de Deos, que é verdade su prema e bem soberano. D'ahi tres relações de dependencia do homem a respeito de Deos : 1ª dependencia do Ente su premo em nossa existencia, 2.ª dependencia da Verdade su prema em nossa intelligencia, 3ª dependencia do Bem su premo em nossa vontade. A livre expressão da primeira de pendencia chama-se *adoração,* a da segunda *fé,* a da terceira *amor. O* dever de *adorar,* de *crer* e *amar,* são portanto os tres principaes deveres naturaes do homem para com Deos. Estudemos cada um desses deveres.

116. O acto intimo de adoração chama-se *culto interno;* mas o espirito do homem tende de modo natural a manifestar aquelle acto; essa manifestação feita mediante ritos e signaes constitue o *culto exterior,* o qual se divide em *privado* e *publico* ou *social,* conforme é feita pelo homem no retiro e no interior da casa, ou pela sociedade nos templos publi cos. Que aquella adoração do culto interno é devido por direito natural a Deos, e só a elle, assim como o culto ex terno, o diz a razão.

Com effeito, a adoração é reconhecimento voluntario de nossa dependencia do Ente supremo, como da causa da qual recebemos o ser e a existencia; ora, o homem se conhece como effeito : logo se conhece tambem como dependente da causa que o fez. Mas o ente que dá o ser a outro, isto é, que o creou, é infinito, porque entre o nada em que

primitivamente estava o ente creado, e aquelle outro ente que lhe dá a existencia a distancia é infinita; logo só um ente infinito podia ultrapassar aquella distancia, fazendo que o que não era seja. Mas esse ente infinito só é DeoS; logo só a elle è devida a adoração. Adorar a um ente finito é um absurdo metaphysico, chamado *idolatria;* não querer confessar a infinidade de Deos e a nossa dependencia a respeito delle, é outro absurdo que se denomina *impiedade,* finalmente adorar a Deos de modo indevido diz-se *superstição.*

117. A unidade natural do homem exige que elle manifeste por signaes e actos exteriores os sentimentos de sua alma; por isto a espontaneidade em patenteiar os affectos internos é reputada natural. E verdade que o homem póde por esforço da vontade apaixonada encobrir e dissimular os seus affectos; mas apenas.desapparece aquelle esforço, impera a espontaneidade, e o homem exterior torna-se a imagem fiel do homem interior. Por consequencia o culto exterior, manifestação do interior, é natural ao homem. Aquelles signaes e actos exteriores não servem sómente de meios naturaes de representação aos sentimentos religiosos internos, servem tambem para despertar, e sustentar os mesmos sentimentos; os quaes sem elles bem depressa se enfraquecerião, tanto mais que os cuidados da vida facilmente nos fazem esquecer os deveres mais íntimos.

118. 0 culto exterior não é menos natural e necessario á sociedade que ao individuo. A fé dos contractos, os laços do casamento, a fidelidade dos subditos, o juramento e outros actos indeclinavelmente necessarios á estabilidade da sociedade, não têm outro fundamento solido que o sentimento religioso. Ora, se a religião ficasse puramente interior como mostraríamos aos com que vivemos em sociedade que somo fieis, obedientes, etc, sem actos extrínsecos de obediencia e fidelidade? As virtudes puramente interiores são inuteis a aquelles com quem vivemos : logo a religião interna deve produzir actos externos sociaes, ou deve tambem ser publica. Os actos publicos tendentes a mostrar a crença e o amor a um Juiz supremo, ao ser vingador infallivel da violação dos direitos e deveres, no que

consiste o culto publico, é portanto de grande interesse social.

Mais : à sociedade consiste na mutua communicação dos homens, conspirando todos para um mesmo fim; ora, entre aquellas cousas que os homens associados devem mutuamente communicar, está em primeiro lugar a religião; por quanto é ella o principal meio de conseguir o fim para que todos tendem. Mas, não poderão communicar senão por actos exteriores; logo os actos exteriores de religião são necessarios á sociedade, por causa do seu fim natural.

Accresce ainda que a sociedade sendo a reunião dos homens para em commum cooperarem para o bem de todos, por força devem elles dirigir-se para o soberano Bem, fim natural da vontade humana. Ora, não podem trabalhar para o bem soberano e commum senão faiendo todos a diligencia de o possuírem; e para isto é mister que conheção e venerem aquelle Bem, que é Deos. Mas conhecer e venerarem commum a Deos, é praticar actos exteriores de religião : logo a toda a sociedade é necessario o culto externo.

119 Outro dever natural do homem para com Deos é depender delle por sua razão, e adherir a elle pelo conhecimento. Pela contingencia de nossa existencia chegamos ao conhecimento de um Ente necessario, causa e principio de lodos os entes. Pelo mesmo modo podemos mostrar que nossa razão depende desse Ente em quanto é Verdade suprema, e que devemos procurar conhece-la e adherír a cila. A principal perfeição do homem está no conhecimento da verdade necessaria ao conseguimento de seu ultimo fim; ora, não é possível conhecer essa verdade se a razão não depende da Summa Yerdade, e não se conforma a ella. A mesma perfeição do homem exige que sua vontade tenda rectamente para o Summo Bem; mas não póde a vontade tender para um objecto, sem que primeiro a razão a conheça e lhe o proponha : logo deve o homem procurar conhecer o bem soberano, d'onde provem todos os outros bens.

Obrigado por exigencia de sua perfeição moral a procurar a verdade e o bem, o homem não o é menos a lhes prestar adhesão, porque a verdade e o bem são o objecto

adequado de suas mais nobres faculdades, a intelligencia e a vontade.

120. 0 amor de Deos remata os nossos principaes de veres religiosos. O homem é naturalmente obrigado a amar a Deos sobre todas as cousas. Com effeito, somos obrigados a amar nquelles de quem recebemos algum bem, e na razão' do valor desse bem; por isto é que aos nossos pais devemos mais amor do que a qualquer outra pessoa, pois de nenhuma recebemos bem igual ao que os pais dão aos filhos. Ora, de Deos recebemos tudo o que so mos, e quanto temos de bom : logo devemos ama-lo sobre todas as cousas.

Devemos amar e procurar, mais do que a qualquer outra cousa, a aquelle bem de todos mais necessario a nossa felicidade, e sem o qual todos os outros nada valem; ora, esse bem é Deos: logo devemos ama-lo sobre todas as cousas. E ainda amando os outros devemos faze-lo de modo que esse amor não impeça o amor de Deos.

121. O amor que devemos a Deos póde ser de duas especies, *perfeito* e *imperfeito,* segundo o motivo que nos faz ama-lo. O amor perfeito consiste em ama-lo por causa da objectiva amabilidade de seu ser, porque a razão o con sidera como bom em si mesmo; o imperfeito consiste em ama-lo por causa da satisfação que ha de produzir a sua posse. Os philosophos disputão sobre se é possível amar a Deos, só por ser em si mesmo infinitamente amavel, sem attender ao prazer e felicidade que nos ha de causar a posse desse bem. Deixando intacta essa questão, só dire mos que devemos a Deos esse duplo amor.

LIÇÃO LXVI

DOS DEVERES NATURAES DO HOMEM PARA COMSIGO.

SUMMARIO . —122. Porque logo depois dos deveres para com Deos se trata dos deveres para com nós mesmos. —123. Do primeiro principio dos deveres para com nós mesmos. — 124. Divisão desses deveres, — 125. Dever de aperfeiçoar o entendimento pelo conhecimento da ordem moral. — 126.

Restricção necessaria. —127. Dever de aperfeiçoar a vontade. —128. Dever de conservação e seus derivados. —129. O suicídio é illicito, contrario á natureza, â sociedade e à lei de Deos. —130. Falsas razões era abono do suicídio. — 131. A mutilação do corpo póde ser licita.

122. Depois dos deveres para com Deos, nenhum existe que ligue mais intimamente o homem, do que os deveres para comsigo mesmo; por isto depois d'aquelles devemos logo tratar destes.

123. Vimos que o primeiro principio de direito natural — *faxe o bem* — applicado ás nossas relações com Deos gerava todos os nossos deveres religiosos. Pois bem, esse mesmo principio é tambem a fonte dos deveres do homem para comsigo; pois applicado a este objecto dá o preceito geral — *faze o bem a ti mesmo* — do qual derivão todos os nossos deveres para comnosco. E como o verdadeiro bem do homem consiste na acquisição de seu ultimo fim, ou na observancia da ordem, ou conveniencia e honestidade dos costumes, aquelle preceito póde ser traduzido em qualquer destes : *tende para o teu fim — observa a ordem O vive conveniente e honestamente.*

D'aqui resulta que o amor proprio ordenado pela razão é a regra immediata dos deveres do homem para comsigo ; mas se esse amor sahe da ordem prescripta pela razão, longe de ser elemento essencial de nossos deveres, degenera no vicio chamado *egoísmo.*

124. Querendo o seu bem ou o seu fim o homem quer naturalmente a sua perfeição; por isto o dever do homem aperfeiçoar-se é elementar e primitivo. Mas o homem é ente moral por suas duas faculdades especificas, o enten dimento e a vontade; e como não é um puro espirito, senão um composto de espirito e corpo, não tem que aperfeiçoar só aquellas faculdades, mas tambem a esse composto, para o que é mister conserva-lo, impedindo tudo o que se oppuzer a essa conservação. D'aqui a natural divisão dos deveres de que estamos tratando : 1º deveres para com a alma e principalmente para com as suas duas faculdades racionaes, 2º deveres para com o corpo. Estu demos esses deveres em particular.

125 Aperfeiçoar o seu entendimento pelo conheci-

mento da ordem moral é o primeiro dever do homem para comsigo. Com effeito, a suprema necessidade moral do homem è tender para o seu ultimo fim, e procurar a verdadeira felicidade, a qual consiste na posse desse fim; mas não o póde fazer, senão conformando-se com as leis da ordem moral, isto é, com aquella serie de meios que Deos preestabeleceo para por elles o homem, mediante seus actos livres, attingir ao seu ultimo fim. Ora, como conformará elle os seus actos com aquellas leis, sem primeiro conhece-las ? Por consequencia para que o homem possa observar a ordem moral, deve antes aperfeiçoar o seu entendimento no conhecimento da mesma ordem.

Para consecução deste effeito tem que remover os obstaculos que possão oppôr-sc-lhe. E porque elles podem proceder das desordens da faculdade de sentir, cumpre regular esta de modo que sempre se exercite de conformidade com as faculdades racionaes, ás quaes é a sensibilidade naturalmente subordinada. Os sentidos e a imaginação, partes potenciaes da faculdade de sentir, devem pois ser dirigidas de sorte que produzão movimentos conformes á razão. D'onde o dever de afastar os sentidos e a imaginação de objectos que possão perverter o regular exercício do entendimento em sua tendencia para o conhecimento da verdade e do bem.

126. Se é um dever aperfeiçoar o entendimento, não penseis que todo e qualquer exercício intellectual, que o estudo de todas as sciencias esteja comprehendido n'aquelle dever. Não, ali só se comprehende o conhecimento *necessario* para attingir o ultimo fim; quanto aos outros conhecimentos, elles são sómente *uteis.* D'aqui resulta que nem todas a sciencias são igualmente necessarias a cada homem, posto que todas lhe sejão uteis. A unica indeclinavelmente necessaria a todos c a cada um é a sciencia do fim ultimo e dos meios de adquiri-lo, a moral. Esta é que é a sciencia que devemos derramar ás mãos cheias pelo povo, para que elle possa bem desempenhar os seus deveres sociaes.

127. 0 aperfeiçoamento do entendimento é apenas um dos elementos da perfeição do homem; é propriamente do

aperfeiçoamento da vontade na procura do bem, que a consciencia lhe indica nos casos particulares, que esta a perfeição do homem nesta vida, já que á vontade é que pertence a direcção das acções livres do mesmo homem. Por consequencia é supremo dever do homem para comsigo aperfeiçoar a sua vontade segundo os dictames de sua consciencia

Com effeito, o primeiro dever do homem para comsigo é fazer o seu bem ora, não póde o homem fazer o seu bem senão tendendo rectamente, para esse bem por sua vontade, isto é, aperfeiçoando esta faculdade : logo é dever supremo delle aperfeiçoar a vontade.

Por outro lado, a perfeição moral do homem consiste em elle procurar o verdadeiro bem; ora, nos casos particulares o verdadeiro bem de um homem é aquelle que os dictames da consciencia recta lhe offerecem como tal; logo seguindo a esses dictames é que elle ha de aperfeiçoar a sua vontade.

128. Não poderia o homem aperfeiçoar suas faculdades racionaes, se não se conservasse. A conservação propria é portanto outro dever do homem para comsigo. Mas, sendo a alma immortal, claro é que o dever natural de conservação refere-se ao composto resultante da união d'alma com o corpo. Do dever geral de conservação resultão os deveres especiaes 1º na *temperança* que refreia as paixões do appetite (o amor, o odio, o desejo, a aversão, a alegria e a tristeza); 2º da *fortaleza* que modera as paixões do appetite irascivei, (a esperança e a desesperação, o temor e a audacia, e a ira); 5º como consequencia o dever de mortificar moderadamente o corpo, para que este instrumento d'alma se torne mais apto ao desempenho das ordens de sua senhora; 4º o dever do aceio c limpeza, e outros que a hygiene vulgar aconselha; 5º o dever de não mutilar o corpo, e não privar-se voluntariamente da vida, o que constituo o suicídio.

129. Antigamente ensinarão os estoicos que o sabio, quando opprimido de graves infortunios, podia licitamente matar-se. Este deploravel e funestíssimo erro tem encontrado apologistas em nossos tempos, e muitos tem sido vic-

limas delle. Contra erro tão pernicioso sustentamos, que o suicídio nunca é licito; que a natureza, a sociedade, e Deos, autor de ambas, o condemnão.

Com effeito, tudo o que repugna á ordem natural, quando feito livremente pelo homem, é moralmente máo; ora, é evidente que matar-se o homem por sua livre vontade repugna á ordem natural, porque todo *ser* contraria ao *não-ser.* E facto universal que o homem, assim como todos os animaes, inslinctivamente repellem a morte; pois todos têm um principio essencial que se oppõe a sua destruição, sem o qual não poderião.um só instante resistir á acção destruidora dos agentes que os rodeião. D'onde as forças universaes de reacção, de cohesão molecular, e de vitalidade que se notão nos entes vivos, das quaes provem aquelle principio de resistencia contra o não ser. D'ahi dizer Cicero : *Omnis natura vult conservatrix esse sul.*

Uma razão metaphysica nos comprova essa resistencia natural, e è que um ser creado tendendo para o não ser seria uma contradicção. De facto, uma creatura não é senão a realisação de uma palavra do doador, destinada a manifestar as suas perfeições, e executar a sua vontade; por consequencia uma creatura que tendesse para o não ser, seria uma palavra tendendo para o silencio, um promulgador tendendo a não promulgar, um servo tendendo naturalmente a não servir; o que tudo é evidentemente contradictorio. Portanto a propria natureza condemnão suicídio.

A sociedade não o condemna menos. Em verdade, o homem é naturalmente membro da sociedade civil e domestica ; logo a sociedade tem direito de *conservar* a todos e a cada um de seus membros, de *utiliza-los* no bem commum, e no caso de necessidade *corrigi-los;* do mesmo modo que o homem tem direito de conservar todos os seus membros, de servir-se delles e de cura-los se adoecem. Por consequencia aquelle que pelo suicídio se subtrahe á sociedade viola o triplice direito que ella tinha sobre elle; a damnifica privando-a de seu auxilio, e a infraquece diminuindo o poder da justiça, á qual exclusivamente compete a punição dos crimes.

Emfim, não póde ser indifferente a Deos a violação de

seus direitos. Todo homem é essencialmente servo de seu Creador, e tudo o que tem delle depende; por consequencia é obrigado por dever natural a não usar de si e do que é seu senão de um modo conforme com a vontade e permissão de Deos. Portanto aquelle que se suicida faz grave injuria a Deos, viola seu direito, destruindo sem seu consenso a vida do que é mero usufructuario, e não proprietario. Deos destinou o homem a executar na terra os seus desígnios, e o homem por cobardia contraria esses desígnios, quebrando o fio de sua existencia; como Deos deixará sem severo castigo tão formal desobediencia?

Os mesmos pagãos admittião a razão que acabamos de dar E maxima incontestavel, dizia Socrates a Cebes, que os deoses curão dos homens que lhes pertencem. Certamente, respondeo Cebes. Pois então se um de teus escravos, continua Socrates, se matasse sem tua ordem te encocrisarias contra elle, e o punirias severamente se podesses? Sem duvida, respondeo Cebes. Não é portanto, concluio Socrates, cousa desarrazoada dizer que o homem não deve deixar a vida antes que Deos formalmente ordene. »

130. No que acabamos de dizer é facil encontrar resposta ás especiosas objecções que poderião levantar contra a nossa these. Dizem que o suicidio é uma prova de coragem ; que o homem a quem a sorte é adversa não tem outro meio mais facil de pôr termo aos seus soffrimentos que acabar com a vida, etc Não, o acto do suicida não merece o nome de coragem, mas sim de ferocidade brutal. Corajoso é o homem que pôde sobrepôr-se ás adversidades da vida; que sabe lutar contra ellas sem deixar-se vencer; aquelle que na morte voluntaria encontra meio de livrar-se das tribulações da vida, é pusillanime e cobarde. A vida honesta e virtuosa consiste neste mundo em lutar com as afflicções inseparaveis della, m*ilitia estvita hominis super terram.* Nessa luta está a virtude, cuja corôa só cabe a aquelle que soube e poude triumphar. Seneca, posto lhe faltasse a luz da fé, dizia não obstante, que não era possivel offerecer a Jupiter espectaculo mais digno do que o do justo lutando com a adversidade, *justum cum adversa fortuna pugnantem.*

151. A mutilação do corpo póde ser licita quando neces-

saria para conservação do todo, do qual os diversos membros são como partes subordinadas. Dado pois que uma desta parte se torne nociva ao todo, pôde ser sacrificada para bem da conservação do mesmo todo.

LIÇÃO LXVII

DOS DEVERES NATURAES DO HOMEM PARA COM 08 OUTROS.

SUMARIO. — 132. O primeiro dever para com os outros, ama-los como a nós mesmos. —133. inclusive os proprios inimigos. —134. O amor qne devemos aos outros é semelhante, mas não igual ao amor proprio. — 135. Tres especies de deveres derivados do precedente, aperfeiçoar a intelligencia do proximo pela verdade, a vontade pelo bem e zelar a integridade de seu corpo. — 136. O dever de nunca, mentir; o que é a mentira; sua maldade intrínseca e essencial. — 137. O equivoco é licito, — 138. O dever de não fazer o mal e de fazer o beM; distincção necessaria. — 139. Deveres de humanidade, de beneficencia e de gratidão. —140. Criterio de nossos deveres para com os outros.

132. Do principio geral *faze o bem* — fundamento de toda a vida moral, applicado ás relações que naturalmente sustentamos com os nossos semelhantes derivão os nossos deveres para com elles. Resulta logo dessa applicação o seguinte principio — *faze o bem ao teu proximo* —- ou — *procede de modo que tendão para o seu bem*, ou que observem al ordem, ou que vivão honestamente, o que tudo vem a ser em substancia a mesma cousa. Todos esses principios se podem verter por outros termos na maxima assas conhecida: Faze aos outros o que queres que fação a ti — não faças aos outros o que não queres que te fação.

Gomo vedes é o nosso bem ou o amor de nós mesmos que serve de regra ao bem que havemos de fazer aos outros, como naturalmente exigem já a semelhança de natureza, já a communhão de origem, e já finalmente a identidade de fim ultimo, e de meios para o conseguir existente em todos os homens. D'aqui se segue que o primeiro dever natural do homem para com os outros é amal-os como a si mesmo, o que tanto importa como fazer o bem delles.

455. 0 titulo evidente que serve de fundamento a esse

dever, é a semelhança de natureza, a communhão de origem e a identidade de fim ultimo; ora, um homem, embora seja inimigo sempre conserva a mesma natureza que nós, tem a mesma origem e fim ultimo : logo não póde perder os direitos que a natureza lhe dá a nosso respeito. Por consequencia somos tambem obrigados a amar os nossos proprios inimigos. Era pois bem absurda a doutrina pagã, *Amicios bene faciendum, male inimicis.* Sobre este ponto deveis ler a seguinte passagem de S. Thomaz : 0 amor dos inimigos póde ser considerado de tres modos: 1º Amar os inimigos como inimigos; o que é máo contrario a caridade; porque é amar o mal de outro. 2º Amar os inimigos attendendo á natureza humana, isto é, amando-os de maneira geral, n'este caso o amor dos inimigos é necessario á caridade ou por outra, aquelle que ama ja Deos e o proximo não exclue seus inimigos da generalidade de affecto na qual abraça todos os seus semelhantes. 3º Póde-se considerar o amor dos inimigos em particular, como se alguem tivesse um movimento especial de amor para um inimigo; o que não é absolutamente necessario á caridade, porque esta virtude não exige que tenhamos movimentos de affecto para cada um em particular, e até isto é impossível. Todavia é necessario á caridade que o coração esteja preparado e disposto para amar o inimigo em particular no caso de necessidade urgente. Fóra porém d'este caso, se o homem ama ao seu inimigo por causa de Deos, faz um acto de caridade perfeitíssima, ou de superrogação, isto é, de conselho, que passa os termos da obrigação, mas não de preceito. Por quanto amando-se por caridade ao proximo por causa de Deos, quanto mais se amar a Deos, quanto mais amor se manifesta ao proximo independente de qualquer inimizade; do mesmo modo que aquelle que amasse muito a um homem, amaria a seus filhos, ainda quando fossem seus inimigos. *(Sum. theol,* II, 2, q. 25, a. 8.)

134. Adverti porém que, quando dizemos, amar aos outros *como* a nós mesmos, esse como não é o mesmo que *tanto.* O amor é um movimento da vontade para o bem; ora, em todo movimento havemos distinguir a sua *qualidade* ou direcção, e a sua *quantidade* ou intensidade. A direcção é

determinada pelo fim e meios conducentes a elle, a intensidade depende do principio motor. 0 amor que temos ao bem dos outros, e o que temos ao nosso proprio bem tem o mesmo fim, e se servem dos mesmos meios,; e por conseguinte são *semelhantes,* ou tem a mesma *qualidade;* mas o principio do amor não é o mesmo em ambos os casos, já que se em ambos o movimento da vontade procede do conhecimento do bem que a move, todavia como no amor proprio o conhecimento é mais evidente, por isso mesmo que o bem nos é mais intimo do que no amor dos semelhantes, resulta que quando se trata do bem proprio a vontade quer com mais intensidade, do que quando se trata do bem dos outros, o qual nos sendo menos intimo nos move com menos vivacidade. D'aqui se colhe que o amor do bem do proximo è semelhante, mas não identico, nem igual ao amor do bem proprio; e com maioria de razão não lhe póde ser superior, como pensão alguns, que chegão a pretender que o amor do proximo è a causa do amor proprio. Cada qual, diz S. Thomaz, ama mais a si do que a outro, porque é um comsigo mesmo em substancia, ao passo que não é um com o outro senão por semelhança de forma. *Magis unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, al-teri vero in similitudine alieujus forma.*

135. Se o homem deve amar os outros como a si mesmo, e se em virtude do amor de si mesmo deve querer o bem de sua intelligencia, de sua vontade e do seu corpo, segue-se que deve tambem querer o bem da intelligencia, da vontade e do corpo de seus semelhantes. Desta tríplice ordem de objectos originão -se tres especies de deveres para com o proximo, 1° o de aperfeiçoar a sua intelligencia pela ver-dade, 2° o de servir a sua vontade fazendo-lhe o bem, 3° o de não atacar a integridade de seu corpo.

156. 0 dever da verdade consiste em não mentir em circumstancia alguma aos outros. Para facilitar a pratica do

dever social da veracidade, Grocio definio a mentira — *o discurso contrario ao direito d'quelle a quem falíamos.* Donde inferio não ser mentira dizer falsidade aos meni nos, ou aquelles que se deixão enganar, ou finalmente a aquelles outros que se divertem com a mentira, sem se da-

rem por offendidos. A violação do direito de outro augmenta certamente a maldade da mentira, mas não a constítue como pretende Grocio; ajunta a injustiça á infracção da lei moral da veracidade, mas essa injustiça, como diz S. Thomaz, não é só por si, o em que está a maldade da mentira : *Mendacium non solum habet rationem peccati ex durmo quod infertur próximo, sed ex sua inordinatione.* Pela nossa parte definimos a mentira — *o discurso contrario ao que temos no pensamento.* A veracidade é a conformidade do discurso com o que temos no pensamento. Por discurso entendemos não só as palavras, mas tambem qualquer outro signal vocal, graphico ou mimico admittido entre os homens para communicação das idéas. Agora que o homem é sempre obrigado ao dever da veracidade, o provamos com as seguintes razões:

O que é essencialmente Máo nunca póde tornar-se bom e licito; ora, a mentira é essencialmente má, porque é um acto cuja materia é illegitima, pois sendo as palavras signaes *naturaes* do pensamento, é illegilimo e contrario á natureza servirmo-nos delias para exprimir o que não existe no pen* samento. Portanto em todos os casos a veracidade é um dever.

A natureza da sociedade nos persuade a mesma conclusão. A sociedade é a união dos seres racionaes pela conformidade dos juizos, do qual resulta o accordo das vontades e acções. Ora, esse accordo só póde prover de uma determinação natural, já que a intelligencia é naturalmente indeterminada ; logo a conformidade dos juizos, sem a qual não póde haver accordo das vontades e*acções, não é possível senão pela reciproca communicação das idéas e juizos, o que se faz mediante a palavra e outros signaes. Por consequencia sem esse meio de communicação a sociedade é impossível. Ora, a mentira destroe o accordo dos espíritos, que tição sem saber o que outros pensão, desde que a palavra não é expressão fiel das idéas; logo a mentira é contraria á sociedade E porque o homem é naturalmente sociavel, segue-se tambem que a mentira é contraria á natureza do homem.

457. A mentira não é a mesma cousa que o equivoco;

este exprime uma verdade posto que de modo obscuro e difficil de ser conhecido; aquella exprime uma falsidade real e patente, e é por si mesma uma contradicção do homem interior com o homem exterior. Por isto Sendo a mentira absolutamente prohibida, o equivoco algumas vezes é licito. Não somos obrigados a patentear aos outros tudo o que lemos no pensamento, e proceder de modo contrario é até signal de leviandade e indiscreção; por consequencia, havendo justa razão, é licito incubrir a verdade mediante uma locução ambigua, embora esta se torne occasião de engano para outro que menos reflectidamente a aceitou. Adverti porem que para a locução equivoca não degenerar em mentira, é mister que seja de tal natureza que pelo sentido das palavras, pelo modo de exprimi-las, ou pelas circumstancias em que são ditas possa colligir-se,.-o verdadeiro pensamento de aquelle que falia, posto que as palavras á primeira vista pareção significar outra cousa. Referem que S. Athanasio sendo perseguido por seus inimigos, e não podendo evita-los, tomou a resolução de voltar a barquinha em que ia para o porto d'onde saião o seus inimigos, os quaes, não suspeitando que elle tivesse para ali voltado, perguntarão-lhe se vira Athanasio que ia fugindo, ao que respondeo o Santo : *Festinate, non enim hino multam abest.* Eis aqui um exemplo de equivocação licita, que não póde ser equiparada a uma mentira.

138. Devemos a verdade ao entendimento do proximo, como devemos o bem á sua vontade. Mas acaso seremos obrigados a fazer sempre o bem aos outros? Lembrai-vos da distincção de deveres perfeitos e imperfeitos, positivos e negativos (109). Não tirar aos outros o bem que possuem, não embargar o livre exercício de seus direitos e de sua actividade, dentro dos limites da razão, não matar, nem expôr a vida do proximo a perigo (salvo o caso de legitima defeza de que em breve faltaremos), não ferir, nem por qualquer modo damnificar a saude e a integridade de seu corpo, não pegar em seus bens de fortuna sem seu consentimento, e restituir aquelles de que tenhamos nos utilisado sem aquelle-consentimento, são para nós outros tantos deveres negativos e perfeitos, a que somos sempre obrigados,

e nem podemos deixar de cumpri-los sem nos tomar injustos e passíveis de coacção. Mas fazer o bem é dever positivo e imperfeito a que não somos sempre obrigados, nem o seu cumprimento póde ser exigido pela coacção; e posto que possamos ser taxados de *inhumanos* não o cumprindo, com tudo não podemos ser chamados em sentido rigoroso *injustos,* pois se lhes devemos fazer o bem, a divida é simplesmente moral e não legal ou juridica. Portanto Se em geral somos obrigados a beneficiar ao proximo, não ´é claro e evidente que o sejamos neste ou naquelle caso particular, a este ou aquelle individuo; a falta de clareza e evidencia produz a falta de rigor no dever de fazer o bem.

159. Este dever é de duas especies. Ás vezes se chama dever de *humanidade* ou de *utilidade innoxia,* outras vezes dever de *beneficencia.* Os deveres de humanidade têm por objecto aquelles serviços que se podem prestar aos outros, sem nenhum prejuízo para aquelle que os presta, ou que são uteis a quem os recebe, e não prejudicão a quem os faz; v. g. ensinar o caminho aos transviados, dar conselhos a aquelles que os pedem, etc Os deveres de beneficencia, mais nobres e dignos de louvor do que os primeiros, são os que' se praticão com incommodo e detrimento proprio, sem espectativa de uma recompensa, v. g. tirar do necessario para soccorrer o proximo, praticar actos em seu favor, etc. Esses deveres para serem dirigidos pela prudencia, que manda que beneficiando se não offendão direitos perlei tos de uns (como os que os filhos tem a respeito dos bens de seus pais) para favorecer a outros, devemos attender a condição do beneficiador e a do beneficiado. Na distribuição dos benefícios sejão attendidos de preferencia os mais necessitados, e os que nos são mais íntimos por títulos especiaes.

Se por simples humanidade e espirito de beneficencia devemos fazer bem aos outros, a gratidão nos obriga a fazelo a aquelles de quem tambem o temos recebido. O dever de gratidão é certamente imperfeito, porque um beneficio deixaria de se-lo, se aquelle que o faz pretendesse crear um direito para com aquelle a quem beneficia; mas é cousa

mui conforme á natureza não retribuir benefícios com ingratidão.

140. A estes se limitão os nossos deveres para com os outros; e se algum deixei de mencionar, tendes uma regra infallivel para conhece-lo e desempenha-lo em tempo e occasião : *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Quod tibi vis fieri, alteri facias.*

LIÇÃO LXVIII

DOS DIREITOS NATURAES EU PARTICULAR E PRIMEIRAMENTE DO DIREITO DE CONSERVAÇÃO E DEFEZA. — DO DUELLO.

Summario . — 141. Direito de defeza consequrncia do directo de conservação; até onde se estende. — 142. Condições ao exercício desse direito. —143. Satisfeitas estas é licito repellir a aggressão até a morte do injusto aggressor : provas. —144. Direito a soccorro. —145. Se a defesa da honra, pudor e bens de fortuna equipara-se à defesa da vida. —146. Quando o direito de legitima defeza gera dever rigoroso, e quando somente é licito. — 147. O que é o duello, e de quantas especies seja. —148. É illicito de direito natural, como o homicídio e suicídio.

141. O dever é essencialmente relativo; não ha dever sem direito em alguem a quem se deve. Tendo pois estudado os principaes deveres naturaes do homem, forçoso é tratar tambem de alguns de seus direitos naturaes. Alguns destes podem ser facilmente conhecidos pelo que dissemos dos deveres a que naturalmente correspondem; por isto só faltaremos d'aquelles que demandão mais esclarecimentos. Neste caso estão os direitos de defeza e de propriedade, ambos derivados do direito natural da conservação propria. Todo o homem tem o direito natural de defender-se para conservar-se; em virtude pois desse direito podemos oppôr-nos aos obstaculos que difíicultão ou podem impossibilitar a propria conservação; isto é incontestavel, e de consenso commum, pois nos codigos de todas as nações está confirmado o axioma : *Vim vi repellere omnia jura permittunt.* Mas será licito oppôrmo-nos aos ditos obstaculos até o pon-

to de matar aquelle que por seus actos torna impossível a nossa conservação? A nossa conservação póde ser posta em risco por duas especies de aggressores; uns que se achando revestidos do caracter de executores da justiça publica, têm o direito de aggredir-nos, sem que tenhamos direito de repellir a aggressão, outros que nos aggredem injustamente, sem que tenhão direito para faze-lo. No primeiro caso é claro que o aggredido não tem direito de repellir a aggressão, porque não podem* haver dous direitos actuaes realmente contradictorios. No segundo caso como o aggressor é injusto (e assim se chama aquelle que não tem nenhum direito de aggredir) sustentamos que aggressão póde licitamente ser repellida até a morte do injusto aggressor.

142. Ao direito com que o podemos fazer chama-se direito de defeza, do qual nasce para as nações o direito de guerra. Mas os philosophos moralistas cercão o pleno exercício do direito de defeza, em relação aos individuos, de varias condições, que se resumem na de moderação de inculpada tutella : *Servato tamen moderamine incuipatae tutelae.* Para que esta se dê exigem-se os seguintes requisitos : 1° que não haja outro meio de evitar o aggressor senão a força; 2° que se não cause ao aggressor maior damno do que o necessario para frustar a aggressão; 3° que exista proporção entre a força repellente e o bem que o aggressor ataca; 4° que não exista desejo de vingança no aggredido, mas sómente o desejo da propria defeza. Satisfeitas essas condições, diremos que é licito repellir a injusta aggressão, até a morte do injusto aggressor.

143. Com effeito, quem tem o direito natural de possuir uma cousa, tem tambem direito de repellir pela força tudo o que se oppõe a essa posse, pois o direito perfeito é de sua natureza coactivo (100). Ora, o homem tem o direito natural de conservar a sua vida; logo tambem tem o direito de repellir pela força o aggressor que injustamente o quer privar da mesma vida, até a morte do aggressor.

Quando a morte do injusto aggressor é o unico meio que resta ao aggredido para defender a sua vida, dá-se uma perfeita collisão entre o direito que o aggressor tem a sua vida e o que o aggredido tem a d'elle. Ora, se unicamente

consideramos os direitos communs á humanidade, aquelles direitos são iguaes no aggressor è no aggredido. Mas o facto da aggressão, totalmente contrario á ordem, torna inferior o direito que o aggressor tem á sua vida em relação ao aggredido, porque não só a aggressão é injusta, como porque a defeza do aggredido é justa. Portanto, já neste existem dous direitos, o direito geral da propria conservação, e o direito particular da defeza; ao passo que o direito que o aggressor tem á sua vida, sendo unico, está além disto mui enfraquecido, porque sahio dos limites da ordem moral.

De mais, o aggressor *livremente* se expõe ao perigo que provocou, e o aggredido ê posto na *necessidade* de defen-derse. Ora, o que è *necessario* está mais intimamente ligado á ordem, do que o que é *livre* : logo essa ordem dá mais valor ao direito do aggredido do que ao do aggressor. Póde por consequencia o aggredido matar o injusto aggressor, se tanto for necessario para conservar a sua vida.

144. Pelas mesmas razões o aggredido tem direito de ser soccorrido; pelo que temos dever soccorrer ao aggredido, porque todos temos o dever de diligenciar o bem dos outros. 0 direito ao soccorro é commum ao aggredido e ao aggressor; mas pelo facto da aggressão livre o aggressor sahio dos limites da necessidade moral, e por isto perdoo o seu direito. É excusado dizer que aquelles que soccorrem ao injustamente aggredido participâo de todos os direitos deste, e podem licitamente usar delles.

145. Sustentão graves autoridades que o direito de legitima defeza póde ser plenamente exercido mesmo quando a injusta aggressão versa sobre o pudor, honra e bens de fortuna. Este ponto é controverso, e sua resolução pede certas distincções e pormenores em que agora não entraremos.

146. Para completar nosso tratado devemos advertir-vos, que o direito de legitima defeza nem sempre gera um *dever* rigoroso que não possamos em caso algum renunciar. Sómente quando outros tem rigoroso direito á nossa vida cuja conservação lhes é necessaria, a defeza se torna dever rigoroso; mas quando nenhum dmno grave pôde resultar

a terceiro a defeza sendo licita, todavia não é um dever rigoroso, e portanto póde ser renunciado o direito de defeza.

147 A questão da morte do injusto aggressor se prende á do duello. Chama-se duello o combate singular, dado por autoridade privada, por causa pessoal, sendo precedido de convenção sobre o tempo, lugar e armas. Contão-se tres especies de duello. O duello *publico* que é aquelle que a au toridade ordena como meio de terminar uma guerra attribuindo a victoria ao lado cujo representante vence. O duello *judiciario* que é aquelle com que pretendião provar ao juiz a justiça de uma causa ou a verdade de um facto. E o duello *privado* que primeiro definimos. O duello pu blico, pouco conforme á razão, póde todavia ser licito como a guerra, e como foi o de David com Goliath. 0 judiciario é totalmente desarrazoado, pois assenta na infundada c supersticiosa presumpção que Deos não permittira que o resultado da luta favorecesse á injustiça e a mentira.

148. Finalmente o privado, do qual traiamos, é sempre illicito de direito natural, e tem a maldade do homicidio do suicídio e da vingança privada. Com effeito, não é licito lazer mal a outrem senão em propria defeza, a qual torna a luta justa; ora, o duello nem é uma *defeza,* nem uma *luta justa;* não é defeza, porque no duello não ha resisten cia actual, já que previamente e com deliberação se con venciona sobre o lugar e hora certa para a luta, procura-se o aggressor onde ha certeza de encontra-lo; o que de certo não se parece «Com o caso da legitima defeza. E ainda quando fosse defeza, a luta seria injusta, pois onde estão a moderação, e as outras condições que legitimão a defeza?

Além disto o duello tem a malícia 4° do homicídio, por» que sem causa justa e necessidade alguma mata-se um homem; 2° do suicídio, porque sem razão sufficiente a pessoa se lança sciente e voluntariamente em perigo de morte; 5° da vingança privada, porque o duello é aceito para com o sangue do adversario, lavar uma injuria recebida, o que é contrario não só á ordem social, que ministra meios legítimos de reparar as injurias, mas tambem ao espirito christão, que aconselha o perdão da injuria como acto nobre e louvavel.

Portanto razões temos para detestar o prejuízo insensato e funesto de defender a honra pelo ducllo. Essa pratica a sociedade moderna a imitou dos antigos barbaros, que habituados á vingança e crueldade, e baldos de leis animadas do espirito christão, entregarão as funcções da magistratura á sorte das armas. E nossa sociedade não se corre da nefasta herança I

LIÇÃO LXIX

DO DIREITO DE PROPRIEDADE E SEUS CONSECTARIOS.

Summario . —149 0 que é direito de propriedade. — 150. Varias especies de propriedade perfeita e imperfeita, directa e util. — 151. O dever de conservação, origem do direito de propriedade. —152. A propriedade estavel não é de instituição civil, mas de direito natural. —153. 0 trabalho e a accessão são os primeiros factos determinantes da propriedade concreta. — 154. Communhão primitiva dos bens; como deve ser entendida. —155. Modos de adquirir a propriedade, originarios — occupação e accessão — e adquiridos — os contratos, herança e prescripção. — 156. Necessidade e natureza dos contractos. — 157. Varias especies de contractos.—158. Condições para a validade natural dos contractos. — 159. Os contractos são de direito natural. — 160. Herança *ab intestato* e *ex testamento.* — 161. A transferencia dos bens paternos para os filhos é de direito natural. —162. O que é prescripção. —163. Se é de direito natural.

149. A propriedade póde considerar-se em abstracto e em concreto. No primeiro caso direito de propriedade *é a faculdade de dispôr livremente de uma cousa, e de sua utilidade, com exclusão dos outros;* no segundo propriedade é a cousa mesma de que podemos dispôr. No direito de propriedade encerrão-se dous outros direitos, o de ter uma cousa como propria, usar della, consumi-la ou aliena-la, e o de excluir os outros da posse da mesma cousa.

150. A propriedade póde ser *perfeita* e *imperfeita* propriedade perfeita é o direito á cousa e aos seus proventos; imperfeita é o direito a uma cousa sem os seus proventos, ou aos proventos sem direito á cousa. A propriedade de uma cousa sem os seus proventos chama-se *directa;* a propriedade aos proventos e não á cousa diz-se u*til.* Uso-

fructo é o direito de usar e gozar de uma cousa alheia, salva a substancia desta.

151. A origem do direito de propriedade tem sido mui diversamente explicada pelos escriptores; sem nos demo rarmos na exposição de suas opiniões, temos que aquelle direito dimana originariamente do dever de conservação. Com effeito, a vida não'póde ser destruída unicamente pelo ferro assassino, pelos dentes das feras, ou pelo fortuito impeto das causas inanimadas, mas tambem pela privação dos alimentos que a sustentão, e dos remedios que a repa-rão. 0 dever que temos de vellar em nossa conservação, nos dá por conseguinte o direito de usar dos meios neces sarios a aquelle effeito. Ora, a maior parte desses meios são de natureza tal, que servindo a uns, não pódem servir ao mesmo tempo a outros, já que os meios que, como o ár e a luz solar, podem servir a todos, não bastão para a con servação da vida.

É a terra que, mediante o trabalho do homem, póde mi-nistrar-lhe os meios de subsistir, e satisfazer as suas ne-cessidades, as quaes renovando-se incessantemente exigem o trabalho constante do homem. Tendo portanto o dever na-tural de conservar a nossa vida, temos tambem o direito natural de usar dos meios necessarios á vida, e dos quaes não podem os outros usar ao mesmo tempo. Mas o direito de servimos de certas cousas, com exclusão dos outros, é o que chamamos propriedade; logo o direito de proprie-dade deriva originariamente do dever da conservação. D'onde deprchendereis que a propriedade antes de ser um *direito* é uma *necessidade* indeclinavel da natureza.

152. 0 que acabamos de dizer sómente prova que o di reito *geral e obstracto* de propriedade dimana da necessi dade *natural* da conservação, e é por consequencia um di reito rigorosamente natural. Mas esse direito natural de usar dos meios de conservação da vida se estende tam bem *naturalmente* aos fundos permanentes d'onde provem aquelles meios ? Montesquieu dá a lei civil por origem da propriedade, e por conseguinte a considera como de simples direito civil. Esta opinião é contraria á razão e á experiencia, que mostrão, como diz Portalis, a proprie-

dade servindo de fundamento á sociedade civil, vivificando-a e ampliando-lhe a propria existencia.

0 direito de adquirir a propriedade permanente dimana da natureza ou em outros termos, é direito natural. Com effeito, considerada a pura natureza humana, nenhum homem pôde ser obrigado a servir a outro, porque sendo todos iguaes em natureza não é razão que uns sirvão e outros sejão servidos. Por consequencia o fructo de meu trabalho me pertence com toda propriedade, pois é como uma parle de mim, como um effeito de que sou causa, e todo effeito está contido em sua causa e depende delia. Mas as propriedades permanentes são absolutamente necessarias á conservação da vida, pois delias se tirão os alimentos, e a materia para a vestimenta e outros utensílios indispensaveis á vida. Além disto é a natureza quem dá á família existencia duravel; ora a família precisa da estabilidade da propriedade, sem a qual não teria tecto commum, nem provisões garantidos.

Para que os fundos produzão necessita cultura laboriosa e constante, cultura esta que se identifica com os mesmos fundos pelo trabalho do homem; por isto os fundos cultivados pela primeira vez tornão-se como um effeito d'aquelle que primeiro os cultiva, logo lhe pertencem. Por consequencia a adquisição e propriedade de um fundo permanente são naturaes ao homem, dimanão das leis necessarias de sua natureza, leis que constituem o principio essencial da sociedade humana.

155. A cultura, ou o trabalho, e a accessão ou accrescentamento natural dos productos são os primeiros factos pelos quaes o direito natural de propriedade passa do estado abstracto e indeterminado ao estado concreto e especial. Esses factos que dão á propriedade uma materia e fórma determinadas são mui conformes ás leis da justiça.

Os communistas porém não querem isto; dizem que Deos fez todos os bens communs, e que foi a violencia que os apropriou; d'onde a formula tristemente celebre — a *propriedade é um roubo. H*obbes pretendia que cada homem tem naturalmente direito a todas as cousas, e que

por conseguinte os bens sendo communs cada qual podia occupa-los na medida de suas forças; e d'ahi concluio que o estado de guerra é natural. Montesquieu tambem ensina que os bens erão communs, e que os homens renunciarão essa communhão para viverem sob as leis civis.

154. A opinião sobre a communhão primitiva dos bens, para ser admissivel necessita certas distincções, sem as quaes torna-se totalmente erronea. Distingui portanto em primeiro lugar, como já ficou declarado, o direito *geral* e *abstracto* que cada qual tem de apropriar-se dos meios necessarios á sua conservação, do direito de propriedade *actual determinada* e *concreta.* Adverti ainda que ha duas sortes de communhão, *negativa* e *positiva.* A primeira è a pura capacidade commum a todos de gozarem dos bens creados, o que não implica uma possessão pessoal e actual, nem o direito de excluir os outros do gozo desses bens. A segunda é a que poderia dar o direito de propriedade sobre um bem indiviso conjunctamente a muitas pessoas, como se fossem uma só pessoa moral, sendo porém cada uma coproprietaria,'e podendo excluir as outras.

Mediante estas distincções já podeis ver, que a communhão positiva é impossível e absurda; porque se todos tivessem direito de excluir a todos do uso dos bens, nenhuma pessoa haveria que podesse ser excluida desse uso; e porque tambem se todos tivessem direito de excluir a todos, nenhum haveria que podesse licitamente usar de cousa alguma, scgue-se que a ninguem pertenceria bem algum. Disse Deos aos nossos primeiros pais : *Crescei* e *multiplicai vós, enchei* a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céo e sobre lodos os animaes que se movem na terra. *(Genes.,* I, v, 28.) Mas essa doação commum não podia dar a propriedade actual de cousa alguma determinada a cada homem, com exclusão dos outros, porque, como dissemos, isto é absurdo. Portanto devemos entender que por aquella declaração Deos poz todas as cousas de modo geral e confuso sob o domínio dos homens, isto é, deo a cada um a faculdade de adquirir a propriedade d'aquellas cousas que occupasse com intenção de excluir os outros do uso dellas. Mas a isto chamamos cora-

munhão negativa ; logo primitivamente só existio a communhão negativa dos bens.

155. De varios *modos* podemos adquirir a propriedade concreta dos bens; e se dividem em duas classes, modos *originarios* e modos *adquiridos.* Por aquelles se adquirem os bens que ainda não pertencem determinadamente a ninguem; por estes se transferem direitos certos sobre cousas determinadas de umas para outras pessoas. Os meios originarios de adquirir a propriedade são a *occupa-ção* e a *accessão,* eífeitos do exercício da *actividade humana,* a que se dá o nome cominam de *trabalho;* os meios adquiridos ou derivados são a venda, a doação, e outras especies de contractos, a herança legitima ou testamentaria e a prescripção.

Com effeito, as cousas relativamente á propriedade ou são communs, no sentido já explicado, ou tem um domínio proprio e determinado. As communs para serem apropriadas, para passarem do estado negativamente commum ao estado positivamente proprio, é preciso um facto da parte do homem, é mister que elle queira possui-las, e por sua actividade externa, por seu *trabalho* mostre essa vontade, em outros termos é preciso que elle as occupe. Occupação é a apprehensão de uma cousa que nunca teve dono, ou julga-se não ter tido, com a intenção de torna-la propria. Mas aquelle que quer occupar uma cousa tem direito de haver o que delia procede, já de modo espontaneo e natural, já mediante a sua industria e actividade. Ora, esse accrescimo ou aquillo que *sobrevem* á propriedade é que se chama *accessão,* que de direito pertence ao proprietario da cousa principal : *Accessorium sequi congruit naturam principalis.* Portanto a occupação e a accessão são os dous modos primitivos de adquirir a propriedade.

Aquillo que já está apropriado, é legitimamente possuído por uma pessoa, por occupação ou accessão, só póde ser apropriado por outro; 1° se seu dono voluntariamente transfere seu direito a outro gratuita ou onerosamente, (D'onde os *contractos,* 2° se por sua morte passão aos seus herdeiros, d'onde a *herança,* 5° se posto não tenha manifestado vontade de municiar o seu domínio, todavia o seu

procedimento autorisa pensar que o renunciou, d'abi a *prescripção.* Os contractos, a herança e a prescripção são portanto os meios derivados de adquirir a propriedade. É util dizer-vos em geral alguma cousa a respeito desses meios.

156. O direito de propriedade implica, como sabemos, a faculdade de dispôr do fundo apropriado e de seus productos. Ora, muitas vezes estes não bastão ás necessidades de seu dono, e segundo a variedade dos climas, natureza do solo, modo de cultura, etc, ás vezes abundão para uns proprietarios, ás vezes faltão para outros; d'onde a necessi dade natural da communicação e permuta dos mesmos productos, assim como dos fundos productores. Essa permuta se opera mediante certos actos que obrigão as partes á observancia mutua da fé, aos quaes se chamão *contractos* ou *pactos. O* contracto se define o consentimento de duas ou mais pessoas que se promettem dar, fazer, ou não fa zer certa cousa, em que concordão : *Pactum est duorum vel plurium in idem placitum consensus.* (L. I, § 2, ff. de *Pact.)*

157 Ha muitas especies de contractos, mas só mencio naremos os. principaes. Dividem-se, 1.º em *executivos* e *pro missorios;* aquelles versão sobre cousas presentes, estes sobre cousas futuras. 2º Em *iguaes* e *desiguaes;* os con tractos iguaes, tambem chamados *onerosos, bilateraes,* ou *synallagmaticos* são aquelles que obrigão as partes contractantes a fazer ou deixar de fazer certa cousa; pelo contra rio os desiguaes, tambem ditos *gratuitos* e *unilateraes* são aquelles em que só uma das partes se obriga, não fazendo a outra mais do que aceitar, sem obrigár-se a cousa al guma, a não ser a gratidão. 3º Em *commutativo* e *aleato rio* ; o primeiro tem lugar quando uma parte se obriga a dar ou fazer cousa equivalente a que a outra lhe dá ou faz; o segundo quando a cousa equivalente é incerta ou arri scada, como a que depende do jogo. 4° Em *principaes* e *accessorios;* os principaes são os que subsistem por si inde pendentemente de outra convenção; os accessorios têm por objecto garantir a execução de outra convenção, de que de pendem, e sem a qual não podem subsistir.

Na especie dos contractos iguaes se incluem todas as

permutas quer de cousas, quer de actos. Nella estão os contractos ditos *innominados,* que no direito romano se exprimião com estas formulas : *Do ut des; Do ut fadas; Facto ut des; Facios ut fadas;* se a permuta é de uma cousa por outra chama-se *troca;* se é de cousa por dinheiro, *compra* e *venda;* se é do uso da cousa por dinheiro *conducção* e *locação ;* finalmente se a permuta é de dinheiro presente por dinheiro futuro tem o nome especial de *emprestimo.*

158 Muitas condições se exigem para a validade natural dos contractos sobre as quaes longamente discutem os mo ralistas. Nós apenas mencionaremos quatro principaes: 1 ° o conhecimento da cousa sobre o que se contracta; 2° li berdade nos contractantes; 5° mutuo consenso das partes; 4° possibilidade e honestidade do objecto do contracto.

Se a cousa é ignorada o contracto deixa de ser acto voluntario, já que a vontade não póde querer o desconhecido; de sorte que o dolo ou fraude de uma das partes sobre a substancia ou qualidade essencial do objecto do contracto o invalida. Pela mesma razão é nullo o contracto se o contractante não tem liberdade, pois sem esta não pôde o contracto ser reputado effeito da vontade. Por isto invalidão os contractos a imbriaguez, a demencia, a puericia ea violencia. Quanto ao consenso mutuo, sua necessidade é evidente, por quanto para que exista relação são precisos dous termos, — as vontades dos contractantes que se devem manifestar por algum signal; de sorte que a offerta e a aceitação simultanea são indispensaveis. Emfim, o objecto deve ser possível, porque não se póde suppôr obrigação de fazer o que não podemos, *ad impossibilia nemo tenetur;* e honesto, porque nenhuma convenção póde derogar ou extinguir o dever natural que nos prohibe fazer o illicilo.

159. A excepção do matrimonio nenhum dos outros contractos são rigorosamente prescriptos por direito natu ral; mas todos elles sendo uteis á sociedade, esse direito os permitte e persuade; e uma vez formados exige o fiel desem penho dos mesmos como de necessidade social; d'onde a sentença de Aristoteles : *Sublata fide, tollitur quod inter homines est commerdum.*

Entretanto para que seja um dever de lei natural o cum-

primento da promessa do contracto, preciso é que este se effectue com as condições prescriptas por lei natural, das quaes já falíamos. A fidelidade e essas condições constituem a substancia dos contractos. Por consequencia em sua substancia os contractos são de direito natural.

Para confirmar ou desfazer a obrigação natural resultante dos contractos intervem o direito positivo, civil ou canonico, prescrevendo regras particulares, sobre escriptura, testemunhas, etc , as quaes regras não affectão a essencia dos contractos no ponto de vista natural. Portanto quanto a essas regras particulares os contractos tambem são de direito posilivo.

160. A herança é outro modo de adquirir a propriedade. Chama-se herança *a successão nos bens do defuncto em virtude de parentesco ou de legitima instituição.* D'ahi duas especies de herança e de herdeiros, sem testamento, e por testamento, *ab intestato et ex testamento.*

161. E fora de duvida que o pai de famílias pôde por testamento passar a sua propriedade quer a seus filhos, quer a extranhos; essa faculdade é da natureza do direito de propriedade, pois o legitimo senhor de uma cousa póde usar della, da-la, aliena-la, em uma palavra dispôr como lhe apraz. Ora, se em vida póde o proprietario assim proceder, não ha razão para que não possa fazer o mesmo em artigo de morte. Move-se porém a questão de saber, se morrendo o pai de famílias *ab intestato* a sua propriedade fica derelicla e á disposição do primeiro occupante, ou se por direito natural passa para os filhos. Na opinião dos socialistas a translação dos bens paternos aos filhos, longe de ser um facto natural, é o mais immoral dos privilegios, qual o de viver na sociedade sem trabalhar.

Esta doutrina é justamente contestada por todos os pensadores graves, os quaes têm como cousa consentanea ao direito natural a transmissão dos bens paternos aos filhos. Com effeito, o pai tem como que impresso nos bens que adquirio o caracter da propria personalidade; ora, esta personalidade não desapparece totalmente com a morte do pai de famílias, mas perdura nos filhos, que são como derivação bu continuação do pai; logo a elles devem pertencer os

bens paternos, assim como á viuva que como que completava aquella personalidade. De mais a unidade da família é cousa natural, e causativa da communhão dos bens em vida do reitor da família; logo a successão da família nos bens do mesmo, é tambem natural. Por consequencia não é necessario testamento para que os filhos succedão de direito nos bens de seus pais; a mesma natureza diz que assim deve ser. Com justa razão pois S. Thomaz, fundando-se no Apostolo (II Corinth., 12) conclue que de *lege natura; est quod parentes filiis thesaurizent, et filiiparentum hseredes sint. (Suppl.,* q. 67, a. 1.) Esse direito implica outras questões em que não devemos entrar, e varia quanto ao modo de sua applicação nas sociedades e para cuja regularidade intervem as leis positivas.

162. O ultimo modo de adquirir a propriedade é a pre-scripção. O amor á propriedade é natural e commum a todos ; pelo que não ê de presumir que um senhor abandone seus bens por muito tempo. D'ahi veio a prescripção, que é *a perda do direito que uma pessoa tinha a uma cousa, possuída de boa fé por outra depois de muito tempo.* A lei pela qual a autoridade social prohibe demandas sobre direitos antigos a uma cousa possuída por alguEm, depois de um termo fixado por ella, chama-se lei de prescripção. Ha contestação sobre a natureza d'essa lei, querendo uns que ella se funde no direito natural, e outros que seja de pura instituição civil.

165. A primeira opinião é arrazoada. Com effeito, tudo o que é util á tranquillidade e prosperidade social, é de direito natural mais ou menos directamente; ora, a lei da prescripção é eminentemente util á tranquillidade e prosperidade da sociedade; logo é direito natural. De facto, se os membros da sociedade podessem receiar ser de um dia para outro espoliados de bens, que de boa fé possuem a muito tempo, viverião em perpetua incerteza e perturbação ; surgirião mil discordias e luctas entre elles; a fraude encontraria meios de triumphar da boa fé; a agricultura, o commèrcio e a industria se enervarião, porque o agricultor, o commerciante e o proprietario temerião ser para o futuro privados dos fructos de seu trabalho; em uma palavra a

;

tranquillidade e progresso da sociedade desappareceriäo. Ora, se não fosse a lei da prescripção, succederião os males de que falíamos : logo essa lei tem seu fundamento do direito natural.

De mais essa lei baseia-se na collisão entre o direito *dirimido* que um *particular* tem sobre um objecto, e o direito *actual* que a *sociedade* tem á paz e tranquillídade; ora o direito do particular é mais fraco do que o da sociedade: logo a lei civil assignando certas condições, fóra das quaes ninguem pôde revendicar mais um bem, nada mais faz que declarar, que um direito é mais fraco e dirimido por outro mais forte e actual; o que é razoavel e consentaneo ao direito natural.

Terceira Secção. **— Moral ou Direito social.**

LIÇÃO LXX

DA SOCIEDADE EM GERAL.

Summario . —164 Como logicamente a sociedade deverá ser estudada antes dos deveres individuaes. — 105. 0 homem *è* naturalmente sociavel e tende a viver effectivamente em sociedade. — 166. Fabula do homem solitario. — 167. Elementos constitutivos da sociedade; definição da sociedade. — 168**.** 0 bem social e a perfeição da sociedade. — 169. A sociedade é meio e não fim para o homem. — 170. A sociedade humana e os resultantes deveres de humanidade não procedem de pactos; não ha relações extra sociaes. — **171.** A justiça social. — 172. É commutativa e distributiva. — 173. A desigualdade dos direitos individuaes constitue a verdadeira igualdade perante a lei social. — 174. 0 que é a autoridade social; sua indispensabilidade. — 175. Em que differe da superior. — 176. Soberania e soberano. —177. Propriedades da soberania. —178 Sociedades particulares. — 179. Suas differentes especies, necessaria e livre, completa e incompleta, domestica e civil, material, espiritual, militar, igual e desigual. — 180. Naturaes e artificiaes.

164. Das relações sociaes que os homens naturalmente sustentão entre si, é que derivão os deveres e direitos recíprocos, já que não poderiuo haver deveres mutuos sem re-

lações previas tambem mutuas, nem essas relações sem que existisse antes um laço entre os homens nem finalmente um laço sem lei, sem legislador, sem autoridade. A noção da sociedade deve pois natural e logicamente preceder o estudo de nossos deveres para com os outros; todavia para nos conformar-nos com a pratica seguida por graves escriptores, tratamos primeiro d'aquelles deveres, e sómente agora estudaremos a sociedade em geral, e as differentes sociedades particulares, para dessas novas relações inferirmos novos deveres e seus correlativos direitos.

165. 0 homem é naturalmente sociavel, e tende a viver effeclivamente em sociedade. A natureza de seu entendimento, de sua vontade e de seu corpo evidentemente o está mostrando; por quanto tem certas necessidades indeclinaveis que não podem ser satisfeitas fóra da sociedade de seus semelhantes. Com effeito, o seu entendimento não póde conhecer analyticamente as cousas, desenvolver-se nas noções de moral e metaphysica, e em uma palavra satisfazer as suas tendencias scientificas, sem a palavra, sem a instrucção e o concurso dos que lhe a podem dar; ora, a palavra, a instrucção e o concurso dos outros não existirião sem a sociedade. Logo por seu entendimento o espirito do homem tende na realidade a viver em sociedade.

Quanto á sua vontade, não póde ella obrar rectamente, sem conhecer com rectidão; e ainda depois de adquirido esse conhecimento ella se sente agitada pelas paixões, que desencaminhão a vontade afastando-a da rectidão moral. Para obviar esse mal o unico remedio é a educação privada ou publica, com suas recompensas de premios e castigos, seus exemplos e boas razões. Mas fóra da sociedade como é possível a educação? Logo pelo bem da vontade o homem tende a viver em sociedade.

Quanto ao corpo, senão fora a sociedade domestica, como o homem poderia subsistir uma só semana nos primeiros tempos de sua vida? Depois de creado vem as necessidades das profissões mechanicas para satisfação das precisões da vida, e quem lhe as ensinaria, senão fora o auxilio de seus semelhantes? Logo as necessidades do corpo convidão o homem a viver em sociedade.

Finalmente a desigualdade natural nos attributos do homem, a differença de suas aptidões naturaes vem ainda mostrar que elle é naturalmente destinado a viver em sociedades. O moço precisa da prudencia do velho, assim como este da força do moço; o ignorante precisa dos conhecimentos dos sabios, como estes precisão dos serviços do ignorante; o rico pede ao pobre o auxilio de seus braços, e em compensação lhe dá os meios de subsistir. Emfim, a perpetua reciprocidade de precisões e auxílios que observamos na vida social, nos convence da impossibilidade de homem viver sem a sociedade de seus semelhantes.

166. Se tal é o estado natural do homem como o mostra a observação de suas faculdades e tendencias nativas, já podeis ver quanto é absurdo a fabula do homem *solitario,* vivendo como os brutos, sem habitação, dormindo debaixo das arvores, das quaes tira sua alimentação, matando a sede no primeiro regato que encontra, sem o uso da pala vra, sem idéa do honesto e do justo, de Deos e de religião, fabula esta que J. J. Rousseau copiou de Horacio *(Satira,* 5, 1.1, v. 99) e de Cícero (De i*ventione,* 1.1,2, e nos offerece em seu *Discurso sobre a origem e fundamento da desi gualdade entre os homens* como o estado natura) do homem! Desse erro procedem as expressões *estado selvagem, estado de natureza* de que se servem certos publicistas como oppostas *ao estado social, c*omo se este não fosse mui natural ao homem! Fique pois assentado, que o homem é natural mente sociavel; e que o estado social lhe é eminentemente natural.

Sendo o homem destinado por natureza a viver em sociedade, estudemos a natureza da sociedade em geral, buscando conhecer os attributos communs a toda e qualquer especie de sociedade particular.

167. Toda sociedade consta de dous elementos essenciaes, *a pluralidade* de homens, que é como a *materia* da so ciedade, e um *poder unitivo,* que reduz á unidade aquella pluralidade, e é como a ó fo*rma* da sociedade. Sem esse laço unitivo ha *agglomeração* de indivíduos, mas não *associação.* Mas como além disso só a verdade conhecida pela intelli-. gencia e proposta á vontade como seu *bem* póde fazer que

os seres racionaes se unão, que homens physicamente distinctos concordem em procurar um bem, é preciso que este seja commum à todos. A procura desse bem commum conhecido e querido por todos como tal, exige por sua vez communhâo de meios materiaes aptos para consegui-lo. D'aqui resulta que toda sociedade contem esses quatro elementos : 1º unidade, 2º pluralidade, 5º bem, 4º-meios. Reunindo esses diversos elementos teremos a noção da sociedade em geral, è sua definição. Sociedade é portanto a *união de seres racionaes que concordão em procurar um bem conhecido e querido de todos.*

168. Esse bem commum para o qual todos os associados tendem de commum accordo chama-se *bem social.* A maior ou menor aptidão para conseguir esse bem, constitue a maior ou menor *perfeição* da sociedade. Ora, já que a união dos associados é o fundamento d'aquella aptidão, segue-se que ella é a primeira perfeição da sociedade, e que quanto mais união houver na sociedade, mais esta será perfeita. A segunda perfeição consiste na efficacia dos meios empregados para conseguir o bem social; logo sob essa relação quanto mais efficazes forem esses meios mais perfeita será a sociedade. Emfim, a posse completa desse bem é a ultima perfeição da sociedade, a qual só incompletamente póde ser attingida neste mundo.

169. D aqui se colhe que a sociedade não é por si mesma o *jim* do homem, mais um *meio* de elle mais facilmente chegar ao bem ou ao seu aperfeiçoamento. Com effeito, a associação desenvolvendo as faculdades do homem, já quanto aos conhecimentos pela união das intelligencias, já quanto á procura do bem pela união das vontades, e já finalmente quanto á adquisição desse bem pela união dos meios de acção, é claro que a sociedade é meio de perfeição para o homem.

170. O principio geral de toda a moralidade — *faze o bem* — applicado ás relações dos homens dá, como vimos, o dever de ama-los, desejar-lhes e fazer-lhes o bem. Ora, esse dever natural de amar o proximo e fazer-lhe bem, é a base, e o fundamento da vida social, de modo que elle produz a sociedade naturalmente, sem embargo de qualquer

opposição de nossa parte, e independentemente de qualquer pacto ou convenção. Portanto, o homem só pelo facto de se-lo, e de ter sido creado por Deos com a mesma natureza especifica que os outros, torna-se necessariamente membro da *sociedade humana,* e portanto deve procurar o bem do proximo. Não é por consequencia o interesse individual, nem a reciprocidade de serviços que forma a sociedade como pretendem os utilitarios. Pelo contrario, como observa Guizot, onde a individualidade domina absolutamente, e o homem só considera em si, a sociedade torna-se quasi impossível. Sem o sacrifício individual a sociedade não póde existir, e quanto mais diminue esse sacrifício, mais a sociedade se torna barbara, e mais rapida é a sua dissolução. 0 laço social por excellencia é pois o amor de nossos semelhantes.

Traz o homem em si germens naturaes de sociabilidade, e para que de facto se ache em sociedade com os outros, uma só condição basta, é que se ponhão em relação com elles. Supponde que dous homens, que não se conhecem, se encontrão em um deserto, se os anima o sentimento de humanidade, logo se sentem obrigados a querer o bem reciproco, a communicar os conhecimentos necessarios á conservação da vida nesse deserto, em uma palavra a auxiliarem-se mutuamente; nisto consiste a sociedade, que nada mais é que a união de homens que concordão em procurar o bem conhecido e querido de todos. Depois podem livremente sujeitar-se a leis, e imporem-se condições com o fim de obter outros bens menos necessarios, mas no que toca ás necessidades naturaes e aos deveres de humanidade, elles apparecem desde que dous humanos se vêm. A sociedade não nasce pois de um pacto, como pretendem certos publicistas; já que se assim fosse os deveres de humanidade não existirião antes desse pacto, como na realidade existem. D'aqui se infere que entre os homens não ha propriamente fallando relações *extra sociaes,* porque nenhum homem está fóra da sociedade humana.

171.0 grande principio rector dos deveres e dos correlativos direitos dessa sociedade geral é *a justiça social,* que é ao mesmo tempo a fonte remota dos deveres e direitos

das sociedades particulares os quaes nada mais são que applicações d'aquella justiça appropriadas aos fins especiaes das ditas sociedades particulares. É a justiça social *aquella inclinação habitual de cumprir os deveres correlativos aos direitos d'aquelles com quem vivemos em sociedade.* A formula d'essa justiça esfricta, e em virtude da qual pôde ser exigido o cumprimento d'aquelles deveres, é esta: *Suum cuque tribuendum,* ou *Neminem laedamus.*

172. A justiça social se divide em *commutativa* e *distributiva;* aquella estabelece a igualdade de *quantidade* dos bens sociaes entre os indivíduos; esta estabelece a igualdade de *proporção* na distribuição d'aquelles bens. Com effeito, como é proprio da justiça estabelecer e garantir a igualdade na participação dos bens, se um homem recebe de outro *tanto* de um bem, a que não tinha nenhum direito, é justo que retribua *tanto quanto* recebeo. Por isto essa justiça se chama *commutativa,* que se funda na igualdade de natureza dos homens, ou na identidade das propriedades especificas da humanidade. Mas como a mesma natureza que fez os homens iguaes em especie, dêo-lhes ao mesmo tempo propriedades individua es desiguaes, fazendo a uns superiores aos outros em força, industria, virtudes e talentos, d'ahi resulta que uns naturalmente se avantajão aos outros nas obras e trabalhos que executão na communhão social. Ora, se dão á sociedade maior somma de bens, ou obras mais valiosas, pede a justiça que recebão da mesma sociedade retribuição, não physica e absoluta, mas proporcional e relativa, aliás faltaria equilibrio entre o que elles dão e o que recebem. Em quanto a justiça natural ou social garante essa proporção na distribuição dos bens communs chama-se *distributiva.*

173. A desigualdade dos direitos individuaes, garantidos pela justiça distributiva, não contraria a igualdade especifica dos direitos absolutos, e até esta igualdade especifica, d'onde procedem os deveres absolutos de humanidade, serve de fundamento a aquella desigualdade individual; porque as differenças individuaes são como accrescimo ao fundo commum e igual a todos. V. g. se ao fundo commum da natureza humana accreseentardes em um individuo a

qualidade particular de filho, tendes rompido o equilíbrio natural, e por isto mesmo estabelecido uma relação de divida para o pai que lhe deo a vida; o qual considerado como simples homem por certo não teria direito ao cumprimento d'aquella divida, porque seria igual em natureza ao outro. Mas como deo a este um bem que lhe não devia, deve o que recebeo esse bem, isto é, o filho, se mostrar reconhecido ao pai; d'ahi os direitos da paternidade. Portanto a igualdade *especifica* é a base das desigualdades individuaes, como « unidade de natureza é o fundamento das individualidades que distinguem os homens.

É nessa desigualdade de meritos individuaes, proveniente de ter a propria natureza dotado desigualmente aos homens, que consiste a verdadeira *igualdade perante a lei social,* e não em que *todos têm igual direito de pretender tudo,* como propalão os ultra democratas; porque essa igualdade material destroe o valor pessoal, a liberdade, e a mesma sociedade, que não póde existir sem ordem, e por conseguinte "sem hierarchia social. -

174. Dissemos que a natureza da sociedade consistia na união dos seres racionaes para a busca de um bem commum. Ora. os seres racionaes não sendo necessariamente determinados aò uso dos meios para a consecução d'aquelle fim, como succede com os brutos, que por instincto tendem para o fim de modo necessario, para que exista accordo entre elles no uso dos meios conducentes ao bem commum, é indispensavel um principio de unidade intelligente que opere aquelle accordo. Esse principio chama-se *autoridade.* Mas como não é possivel reduzir a seres racionaes e livres senão por meio da obrigação moral, essa autoridade ha de ter a faculdade de obrigar. Por isto se define a autoridade *o direito de dirigir as operações dos membros da sociedade para o bem commum.*

A principal razão desse direito é que sem elle a sociedade é impossível, tão impossível como que seres livres não sejão livres. Esse direito é tão essencial á sociedade como a razão ao homem; o homem sem razão não é homem, a sociedade sem autoridade não é sociedade. Com e/feito, *como* vimos, o principio unitivo chamado autoridade é a fórma

da sociedade, é elle que faz da pluralidade dos indivíduos physicamente differentes uma unidade moral, um *ser* social, se bem que resultante de dous elementos, multidão de seres intelligentes, e autoridade, aos quaes se dá o nome de *pessoas sociaes* as quaes vem ultimamente a formar um só ser moral uma só pessoa moral ou *jurídica.*

A sociedade assim constituída formando uma pessoa moral tem direitos e deveres, não só a respeitb das pessoas semelhantes, isto é das outras sociedades, mas tambem em relação aos seus membros, que sendo racionaes, são individualmente capazes de direitos e deveres.

175. Mas, a sociedade é tambem um ser concreto e real, e como tal ha de ser regida por um ser da mesma natureza, real e concreto. Ora, a autoridade no sentido em que temos fallado é simplesmente ideal, è uma entidade metaphysica, que a razão concebe como uma necessidade, desde que compara as duas idéas, unidade e pluralidade de seres livres. Mister é portanto que a autoridade abstracta se concrete, e personifique em um ser real intelligente. A autoridade assim personificada chama-se *superior,* e os indivíduos que ella dirige *suditos.* 0 superior não é *senhor,* como a autoridade não é o *domínio;* o subdito não é servo, como obedecer para o bem commum não servir ao bem privado de um só. Sem embargo dessa distincção de autoridade e superior, no modo vulgar de fallar, confundindo-se o concreto com o abstracto, chama-se 'ao superior autoridade, *e vice versa.* Mas faliando propriamente o homem só, ou a autoridade só, não é superior; superior é o homem revestido da autoridade.

176. Essa autoridade póde mudar de especie conforme a diversidade das sociedades e seus respectivos fins, e ter varios graus subordinados; assim como podem haver muitos superiores subordinados uns a outros, e todos a um absolutamente superior. Ora, a autoridade insubordinada, e completamente independente de qualquer outra chama se *soberania,* e o superior que a possue, quer seja um, quer muitos indivíduos physicamente distinctos, mas sempre moralmente um, chama-se *soberano.* A sociedade regida por essa autoridade independente denomina-se Estado.

177. A soberania tem tres propriedades essenciaes : unidade, 2.ª independencia, 3ª plenitude de poder. Se a autoridade suprema não fosse uma em si, não poderia dar á sociedade aquella unidade que lhe é indispensavel; todavia póde residir em mais de um individuo; por quanto o soberano pode ser um physicamente ou moralmente; tem a unidade physica se é um só individuo, e a unidade moral se sendo mais de um estão unidos pela vontade formando uma corporação. A independencia consiste em que o soberano em suas altribuições não está sujeita a nenhuma outra soberania terrena. Em todo governo é absolutamente necessario um poder supremo, pois não sendo possível que os poderes se multipliquem ao infinito, por força se ha de parar em um superior a todos, que mande uos poderes subalternos : é contradictorio que aquelle que é soberano em uma ordem de seres tenha outro igual ou superior. 0 caracter da plenitude é consequencia da independencia, e significa a omnipotencia, por assim dizer, para fazer tudo o que fôr para o bem commum, sem ter que dar contas de seus actos a nenhuma outra autoridade do mundo.

178 Alem da sociedade geral, de que até agora temos fal tado, existem sociedades particulares, que são como partes ou divisões d'aquella : para completar pois o estado da socie dade em geral devemos tratar das sociedades particulares. Sociedade particular é *uma reunião de homens que concordão em procurar um bem particular por meios communs determi nados.*

179. Toda sociedade particular nasce de algum *facto an terior* á sua formação, o qual lhe serve de origem ou causa; tem um *fim* proprio e especial, e serve-se de *meios* tambem especiaes. Ora dessas tres circumstancias procedem as va rias especies de sociedades particulares.

Quanto á natureza do facto causativo da sociedade, esta se divide era *necessaria* e *livre* ou voluntaria. É necessaria se as relações que ligão os indivíduos associados, são independentes da vontade dos termos dessas relações, ou pelo menos da de um só. V, g. é necessaria a relação do filho para com o pai, e a do vencido para com o vencedor, porque nem o filho foi livre formando a sociedade paterna, nem

o vencido formando-a com o vencedor. Pelo contrario os esposos forão livres formando a sociedade conjugal, como o cenobita entrando para a sociedade cenobitica.

Quanto ao fim que a sociedade particular se propõe, ella se divide era *Completa* e *incompleta. c*hama-se completa se o bera a que se destina é universal e capaz de satisfazer toda a actividade dos associados; como são as sociedades domestica, civil, e religiosa, cada uma das quaes, em seu ponto de vista particular, satisfaz ao fim que o homem se póde propôr, a perpetuidade pela propgação de sua raça, a posse dos bens materiaes, a felicidade desta vida, e emfim a felicidade da vida futura. A sociedade é incompleta quando se limita á acquisição de um bem limitado, que só pôde satisfazer a certo fim do homem, e que não affecta toda a sua personalidade; neste caso estão as sociedades litteririas, agrícolas, commerciaes e outras semelhantes.

Emfim quanto aos meios que a sociedade particular emprega, se divide em *domestica* e *civil, material, espiritual, militar,—igual* e *desigual.* Só esta ultima especie exige explicação. Uma sociedade é igual quando os associados têm deveres e direitos da mesma especie, ainda que em graus differentes, provenientes das desigualdades accidentaes, de genio, forças, etc., de cada associado; as sociedades commerciaes estão neste caso. A sociedade desigual é a em que ha direitos e deveres de especies differentes para cada um dos associados, como entre o pai e o filho na sociedade paterna, entre o senhor e o servo na sociedade heril.

180. As differentes especies de sociedades de que temos fallado pertencem a duas ordens mais geraes; umas são *naturaes,* outras *artificiaes.* Chamão naturaes aquellas sociedades que são necessarias ao homem, e recebem da propria natureza suas principaes leis, muito embora em sua formação supponhão um facto da parle do homem ;.laes são as sociedades conjugal, a paterna e mesmo a civil. Chama-se artificial a sociedade que não é exigida pela natureza humana, posto que possa ser util á perfeição do homem, como são as sociedades scienticas, industriaes, etc, cujas leis especiaes dependem todas do arbitrio humano, salvo o respeito devido á ordim moral.

Agora passaremos a estudar algumas das sociedades particulares.

LIÇÃO LXXI

DA SOCIEDADE DOMESTICA OU DA FAMILIA.

SUMMARIO . —181. A família é a primeira das sociedades particulares; resulta de tres sociedades elementares. —182. Natureza e fins da sociedade conjugal. — 183. Sua conformidade com a natureza e a vontade do Creador. —184. Se é de direito natural para todos disjunctivamente. —185. É a um tempo necessaria e voluntaria; como. — 186. A polyandria e a polygamia contrarias ao direito natural. — 187. A quem compete de direito a autoridade na sociedade conjugal- — 188. Deveres e direitos dos conjuges. —189. Indissolubilidade do casamento; divorcio imperfeito e perfeito. — 190. O que no casamento pertence á autoridade civil. —191. Natureza da sociedade paterna. —192. Do patrio poder. — 193. D'onde se origina. — 194. Até onde se estende. —195. Deveres e direitos dos pais e dos filhos. —196. Natureza da sociedade heril. —197. Servidão e captiveiro. —198. A escravidão contraria ao direito natural. — 199. A servidão conforme a este direito é util a sociedade. — 200. Deveres recíprocos dos amos e servos.

181. A sociedade universal de que fallamos na lição precedente, mediante algum facto humano, passa do estado de universalidade a ser uma sociedade particular. Ora, de todas as sociedades particulares a primeira é sem duvida a família, a qual resulta de tres outras sociedades simplices ou elementares, a saber, a *sociedade conjugal,* que é o primeiro fundamento da familia, a *sociedade paterna,* consequencia da primeira, e que une os pais aos filhos, e a *sociedade heril,* que une o senhor aos servos. Portanto para estudar a familia ou a sociedade domestica convem tratar de cada uma das ditas sociedades elementares que a compõem.

182. A sociedade conjugal, vulgarmente chamada casamento, podemos definir com S. Thomaz, a união do homem com a mulher, para a procreação dos filhos, e sufficiencia ou bein-estar da vida domestica : *Conjunção maris et femi-nx ad sobolis procreationem et ad sufficientium vitae domestica ordinata.* 0 aqui se colhe que o casamento tem dous

fins; 1° reproducção da especie, o que interessa a toda a humanidade, e faz do casamento elemento necessario á sociedade humana; 2º o auxilio reciproco dos conjuges, que pela união de suas forças cooperão para o bem physico e moral commum a elles. Por isto, pelo facto dessa sociedade como que as duas pessoas se confundem em uma só, mais completa e apta para a propagação e conservação do genero humano, e satisfação das necessidades naturaes das partes que a compõem; o que bem significava o direito romano definindo o casamento, a união marital entre pessoas aptas para isto,a qual as obriga a viverem perpetuamente em uma so e mesma sociedade : *Maritalis conjunctio inter legitimas per&onas, individuam vitae consuetudinem retinem.*

183. Essa sociedade é sem duvida licita e conforme á ordem natural, como claramente mostrão já a inclinação e aptidão de que o homem é dotado para ella, d'onde chamar S. Thomaz ao homem, um animal naturalmente conjugal; *homo est animal naturaliter politicum; ergo multo magis est in natura hominis, quod sit animal conjugale;* já a diversidade tambem natural dos sexos, e sua differença de conformação physiologica e moral, e já finalmente a necessidade da propagação do genero humano. Tudo isto declara que a sociedade conjugal é conforme á vontade de Deos, autor da natureza.

184. Sem embargo, não penseis que cada homem individualmente considerado seja por lei natural obrigado a casar-se. A lei natural só obriga aquillo que é necessario á consecução do fim; ora, para a propagação do genero humano não é necessario que cada individuo *disjunctivamente* contraia casamento; logo o casamento não póde dizer-se um dever de lei natural a que cada um em particular esteja obrigado. Sem a agricultura não póde o genero humano conservar-se, e por isso havemos de «dizer que todos disjunctivamente são obrigados á profissão de agricultor? Ha deveres, como observa S. Thomaz, que hão de ser cumpridos sem falta por cada pessoa, e outros em geral pela multidão ; os desta 'segunda ordem não obrigão individualmente : *Dupliciter aliquid est debitum; uno modo ut im-*

pleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato praeteriri non potest; aliud autem est debitum implendum a multitudine; et ad tale debitum implendum non tenelur quilibet de multitudine; multa enim sunt multitudini necessaria, ad qux implenda unus non sufficit; sed implentur a multitudine, dum unus hoc, alius illud facit. (S. theol., 2ª 2,q. 152, a. 2, ad 1.)

Por onde podeis ver que, o estado de celibato, isto é, d'aquelles que se abstem de contrahir casamento (não para fugirem os encargos deste, e melhor poderem entregar-se ás paixões, mas para que livres desses encargos possão promover a propria perfeição na pratica das virtudes), longe de ser contrario ao direito natural, lhe é conforme, e até alem disto è util ás famílias e ao Estado, a quem um excesso de população póde ser nocivo.

185. Considerada portanto a sociedade conjugal indeterminadamente, e com relação á especie humana, é uma sociedade natural e *necessaria;* mas considerada a respeito de indivíduos determinados é *voluntaria,* e tem por causa efficiente o mutuo consenso das partes, sem o qual não póde formar-se. Entretanto uma vez formada, torna-se *necessaria,* no sentido de não terem os associados mais liberdade para se opporem ao fim especial da sociedade, mas são obrigados a querer esse fim, e a empregar os meios conducentes a elle; d'ahi as leis necessarias a que estão sujeitos todos os conjuges. Voluntaria e livre em sua formação, a sociedade conjugal torna-se portanto necessaria e obrigatoria em seu fim.

186. Acabamos de ver que o fim da sociedade conjugal é natural e exigido pelo direito da natureza; logo o que contrariar a esse fim e aos deveres resultantes delle ha de ser contrario ao mesmo direito. D'ahi a conformidade natural da monogamia *una cum uno,* e a repugnancia da *polyandria* e da *polygamia.* A polyandria, isto é, a união simultanea de uma mulher com muitos homens, repugna ao fim principal do casamento, embaraçando a procreação, e sobretudo tornando incerta a paternidade; o que damnifica a educação da prole : logo é directamente contraria ao direito natural. A polygamia porém, isto é, a união simultanea de

um homem com muitas mulheres, posto que directamente não contrarie a procreação e educação da prole, todavia contraria o fim secundario da união conjugal, isto é, o amor mutuo dos esposos, a concordia e paz domestica, e o auxilio reciproco que os conjuges se devem prestar. Portanto a polygamia tambem é contraria ao direito natural.

187. Ainda que o homem e a mulher como creaturas racionaes sejão iguaes, e a sociedade formada entre elles seja igual, no sentido de serem ambos livres na formação da sociedade, todavia uma vez formada, precisa de uma auto ridade, como todas as sociedades, e por isto torna-se des igual nos direitos e deveres resultantes. Essa autoridade naturalmente pertence ao homem, que na prudencia, constancia da vontade, energia, e firmeza dos membros muito se avantaja á mulher : logo póde elle exercer o prin cipado domestico, sem offensa de sua consorte, a qual por isto mesmo que é mais fraca de alma e corpo carece de fundamento para assumir o dito principado.

0 imperio do marido sobre a mulher é Ião natural que se acha admittido e reconhecido em todas as nações, independentemente de contractos e convenções. Tambem S. Paulo, legislador da familia christã, diz : Vir *est caput malieris, non mulier viri.*

188. Do que temos dito facilmente decorrem os deveres e direitos dos conjuges. Em primeiro lugar deve a ordem da justiça ser inviolavelmente observada por ambos; além disso, como a essencia dessa sociedade consiste na communicação e quasi em uma fusão dos dous em uma só per sonalidade, apta para a procreação e educação da prole, d'ahi resulta o dever de habitarem juntos, e em commum trabalharem na creação dos filhos, e bem estar material e moral da vida domestica. E como obter-se-ha este effeito sem o amor reciproco dos conjuges? Por isto é dever amarem-se reciprocamente com amor sincero e firme; e como consequencia temos ainda o dever da fidelidade mutua, cuja violação é falta igualmente grave em ambos perante a justiça natural, não obstante a sociedade reputar mais grave a falta do lado da mulher. Além desses deveres communs e geraes, outros muitos assigna a natureza aos- es-

posos na administração dos negocios domesticos, os quaes cada um póde conjecturar e comprehender sem necessidade de enumeração.

189. Duas cousas resta explicar para completar o succinto tratado da sociedade conjugal; a indissolubilidade dessa sociedade e suas relações com o poder civil. Ã indissolubilidade do casamento oppõe-se o divorcio, o qual é de duas especies; *imperfeito,* que consiste na separação dos corpos, ou *quoad torum,* como dizem, o qual póde ser licito e honesto por cousas graves contrarias ao fim do casamento, como a violação da fé matrimonial, correcções exageradas e crueis; e *perfeito,* que consiste na ruptura do vinculo marital. O divorcio perfeito é contrario á natureza e fim do casamento, e portanto repugna ao direito natural. Com effeito, a sociedade conjugal sendo natural é tambem completa, comprehende os interesses *espirituaes* e *temporaes* dos associados promove-os e defende-os. Ora, naturalmente fatiando não ha um só instante em que aquella sociedade deixe de precisar de mutuo auxilio, para a conservação de seus interesses. Por quanto se consideramos o espirito que anima os associados, veremos que é a amizade que os une; ora, a amizade deve ser permanente quando é conforme á razão, como deve ser entre os homens; se consideramos o *corpo,* vemos que elle perde suas funcções geradores precisamente na epocha em que começa a decahir, e então á necessidade de procrear succede o dever mutuo de soccorro para as infermidades e soffrimentos da velhice; em fim se considerarmos o *fim* da natureza, isto é, a *procreação* tambem reconheceremos que ella exige a união permanente dos esposos, 1º porque é necessario que curem dos filhos e os não abandonem, aliás elles não subsistirão, 2º porque esses filhos sendo seres racionaes, a sua razão só se desenvolve com uma longa educação, 3° porque a causa produclora devendo ser tambem conservadora os bens dos pais devem servir para a sustentação de seus filhos, 4° porque o amor, a gratidão e a justiça naturalmente pedem que os filhos uma vez creados auxiliem seus velhos pais, que portanto não devem nunca se desunir.

Ratões de ordem social abanão tambem a estabilidade

da sociedade conjugal. Não póde uma sociedade naturalmente subsistir sem a familia, porque é impossível que a autoridade publica prova por si ás necessidades quotidianas dos particulares, e é tambem impossível que sem o amor conjugal a propria família possa prover de remedio aquellas necessidades. Ora, a sociedade publica está nas intenções da natureza; logo a sociedade conjugal é indissoluvel segundo as leis da natureza.

190. No casamento ha cousas que affectão a sua essen cia e condições intrínsecas, e outras que resultão delle quando já essencialmente constituído, e se referem á ordem civil como os dotes, testamentos, ordem de successão na herança, a tutella, etc, as quaes se chamão *effeitos civis* do casamento. Pelo que respeita a esses effeitos, como elles interessão a ordem civil, a autoridade civil póde regula-los como melhor parecer ao bem publico; mas quanto ao que pertence á essencia e substancia do casamento, não pôde tocar sem grave injuria das leis naturaes e divino-positivas que regulão a essencia do matrimonio. Entre todos os povos christãos tem a união conjugal um caracter religioso que domina, por isto todos a têm collocado sob a protecção especial de Deos. D'ahi a justa intervenção do poder ecclesiastico no casamento, não para alterar-lhe as leis naturaes, mas para suprir as que não são claras, ou determinar as que são indeterminadas por meio de preceitos especiaes.

191 Da sociedade conjugal decorre naturalmente a so ciedade paterna, a qual se pôde definir *a união dos pais com os filhos, por causa da educação destes.* Esta sociedade, como é facil de ver, é desigual, em virtude da fraqueza physica e moral dos filhos, é necessaria, já que lhe não precedeo o mutuo consenso das partes, mas estabeleceo-se pelo facto do nascimento dos mesmos filhos.

192. Nesta sociedade, como em todas as outras, deve existir uma autoridade que a dirija para seu fim. Essa auto ridade, que se chama *patrio poder,* reside primeiramente no pai e secundariamente na mãi, e lhes pertence tão pro priamente, que não pôde ser usurpada pela autoridade poli tica sem grave perturbação da justiça natural.

195. Mas d'onde se origina esse patrio poder, cuja exis-

tencia não póde ser contestada ? Hobbes, «que sabe resolver todos os pontos de politica c mofai pela força, o infere da superioridade de força no pai, pelo direito de primeiro occupante, e de vencedor a respeito do vencido. Mas além de que por esse modo se confunde a dignidade pessoal da criança com as cousas materiaes, accresce que se procedesse tão absurda opinião, deveriamos dizer que aquelle que violentamente se apoderasse dos recemnascidos, contra a vontade de seus pais, seria legitimo possuidor do patrio poder. Ahrens tem a educação como fonte desse poder, mas evidentemente a educação é antes o fim para que desse poder, do que sua causa efficiente. Puffendorfio, que resolve tudo pelos pactos, diz que a autoridade paterna provem de um pacto facito entre os pais e os filhos. Mas como imaginar um consenso para contractar em quem não tem uso de razão? Esse contracto aliás ou seria livre ou necessario; livre não pôde ser, porque as partes não podem retractar-se, ainda mesmo que houvesse commum accordo; nem póde tambem ser necessario, porque então existiria anteriormente ao contracto uma lei que o tornaria obrigatorio.

É pois mais razoavel dizer com Grocio, que o poder paterno origina-se do facto da geração, e podemos accrescentar, que conjunctamcnte do dever de crear e educar os filhos. Com effeito, o patrio poder não é outra cousa que a faculdade ou o direito de dirigir e governar os filhos, de educa-los e estabelece-los; ora, essa faculdade nasce do facto da geração, porque se o pai é obrigado a educar e estabelecer os filhos, é porque é pai, e é pai porque os gerou; logo o patrio poder ou o direito de educar, reger e governar os filhos nasce da geração e conjunctamente do dever de cria-los e educa-los

194. Se quereis saber agora até onde se estende esse poder, attendei no fim para que o instituiu Deos *ex quo omnis paternitas in caelis, et in terra nominatur.* De modo geral podemos dizer que o patrio poder se estende a ordenar tudo o que pode servir a creação e educação dos filhos, e a prohibir o que lhe é contrario; e para isto tem o pai direito de admoesta-los, reprehende-los, e castiga-los, e os filhos o dever de sujeitar-se,

195. D'aqui se podem já inferir quaes os direitos e obrigações dos pais e dos filhos. Entre pai e filho ha a relação de causa e effeito, e como é proprio da causa aperfeiçoar, ha de ser proprio do effeito receber passivamente o influxo da causa. Áo pai incumbe pois o dever de fazer tudo o que for para perfeição do filho, para bem de seu corpo e alma, ao filho incumbe o dever de sujeitar-se e depender de seu pai, isto é, obedece-lo, e ao dever de obediencia está annexo o de respeita-lo e honra-lo. Este dever de obediencia dura em quanto o filho habita com os pais na qualidade de membro da familia, mas quando elle chega á idade de razão, e de por sua vez ser chefe de uma familia, se enfraquece aquelle dever em muitos pontos, sem todavia cessar inteiramente. Mas o dever de honrar e respeitar os pais, esse obriga sempre no mesmo grau aos filhos em quanto vivem, assim como tambem o dever de remediar as necessidades dos pais, justa remuneração aos benefícios de criação e educação recebidos delles.

196. No seio da sociedade domestica apparece quasi como parte integrante, a sociedade elementar de senhor e servo chamada heril, que não é outra cousa que *a união do senhor e do servo, primeiramente para utilidade do senhor, e secundariamente para bem do servo.* Por onde vedes a differença existente entre a sociedade paterna e a heril • pois ambas, posto tendão para um bem commum, o fazem de modo diverso, por quanto ao passo que o filho eslá associado ao pai para seu proprio bem, e só accidentalmente para bem do pai, o contrario succede na sociedade de serviço.

197. 0 sujeito ou causa material desta sociedade, evidentemente desigual, é o servo, o qual o póde ser de varias especies. Mas para nosso proposito as reduziremos a duas; o *servo,* criado ou famulo propriamente dito, e o *escravo.* Servo ou criado chamamos aquelle que por força de um contracto obriga-se a dirigir os seus actos livres para utilidade de outro, que por sua vez se obriga a dar-lhe certa paga ; escravo é aquelle que por um facto independente de sua livre vontade se vê obrigado a servir a outro, sem produzir neste o dever de paga, A sujeição do primeiro se

chama *servidão,* a do segundo c*aptiveiro. A*quelle que se utilisa do servo diz-se *amo,* o que se utilisa do escravo é propriamente *senhor.*

198. Considerados em geral ambos esses modos de ser vir são consequencias naluraes da queda primitiva da hu manidade, e como um effeito necessario da desigualdade individual que a propria natureza poz nos homens. Se po rém considerarmos em particular cada uma d'aquellas es pecies de servidão para conhecer o que tem de conforme ou contrario ao direito natural, mister é fazer distincções. A escravidão reduzindo a creatura humana quasi ao estado de *cousa,* não só quanto aos serviços, mas mesmo quanto á sua personalidade, cujos direitos essenciaes são na mór parte violentamente espesinhados, é uma instituição pura mente humana, imperfeitíssima, e contraria ao direito na tural. Por isto a Igreja de Jesus Christo sempre procurou suavisa-la, tendendo para a sua abolição gradual, o que tem quasi de todo conseguido nas nações christãs; e praza a Deos que vejamos, por influxo de suas santas doutrinas, realisados totalmente os seus desejos !

199. Quanto porem ao que chamamos servidão, esta não só é conforme ao direito natural, mas é até indispensavel á sociedade. Com effeito, depois da divisão da propriedade, sendo uns ricos e outros pobres, todos desiguaes em condi ções em virtude da diversidade de engenho, industria, par-cimonia e economia, resultou naturalmente que uns vives sem na abastança e outros na penuria. Ora, nestas circum-stancias, não podendo os necessitados sustentar a sua vida, ou passar mais commodamente senão puzerem as suas ac ções ao serviço dos abastados, sob a condição de receber destes os indispensaveis meios de subsistencia, não ha nada mais conforme á razão do que sujeitarem-se ao serviço de outro. D'aqui resulta bem não só para o amo, e para o criado, mas tambem para toda a sociedade.

200. Os deveres e direitos da sociedade heril reduzem-se a estes 1º o servo é obrigado a obedecer a seu amo, e pres-tar-lhe os serviços a que se sujeita, vellar em seus interesses, respeita-lo e ser-lhe fiel, 2º o amo por sua parte deve tra tar ao servo com bondade, pagar fielmente os seus servi-

ços, dirigi-lo na pratica dos bons costumes e das virtudes christas.

| LIÇÃO LXXII

DA SOCIEDADE POLITICA.

SUMMARIO . — 201. Necessidade e natureza da sociedade politica. —202. Seu fim immediato e mediato. — 203. O principio da autoridade essencial á sociedade.— 204. Natureza da autoridade. — 205. Considerada em si e abstractamente vem immediatamente de Deos, ou é de direito divino. — 206. Como essa autoridade ideal deve realisar-se e encarnar-se em uma pessoa physica ou moral. — 207. Como *se-o*pera essa encarnação; duas theorias. — 208. O que seja forma de governo, e quantas sejão. — 209. Absolutismo e despotismo. — 210. Qual a melhor forma de governo. —211. Texto de S. Thomaz. — 212. Opinião de Cícero. — 213. Advertencia essencial. —214. Principaes funcções da soberania poder legislativo, poder executivo, poder iudiciario. — 215. Deveres e direitos dos soberanos e dos subditos.

201. Não póde a sociedade domestica ou a familia satisfazer a todas as necessidades do homem, pois mira principalmente a conservação e satisfação das exigencias do homem individualmente considerado. D'ahi a necessidade moral da reunião das famílias, constituindo o que se chama sociedade civil ou politica, que por essa razão se define a *união de certo numero de famílias, sob a direcção de um poder supremo e independente, conspirando todas para o bem commum da vida temporal.* Uma sociedade assim constituída é ao que chamamos uma *Cidade* ou um *Estado.* Dous são portanto os elementos constitutivos de um Estado, as famílias, que são como a causa *material* do mesmo, e o poder supremo, que é sua causa *formal.*

202. Da definição se infere qual seja o fim ou causa *final* da sociedade civil. Esta não sendo outra cousa que a reunião de famílias, e a familia por sua parte nada mais sendo que a reunião de pessoas individuaes, claro é que a sociedade civil não tem outro fim que aquellas mesmas pessoas. Ora, o que estas se propõem por meio da sociedade são os meios mais faceis e efficazes de satisfazer as necessidades da vida temporal; logo em geral o fira da sociedade civil é o bem

estar material dos cidadãos. Mas o homem como animal racional tem a satisfazer não só as necessidades da ordem externa e material, senão tambem as necessidades de ordem interna e espiritual, mediante a Conformidade de suas *acções humanas* com as leis da moral e da religião. Em outros termos o homem aspira não só o bem material, mas tambem o bem espiritual ou moral. Logo a sociedade civil tambem tem por fim facilitar os meios para a conservação do bem espiritual, que consiste na conformidade das acções humanas com as leis da moral e da religião. Entretanto visto que os bens de ordem espiritual não podem ser directamente attingidos pela acção da sociedade civil, que se limita á ordem exterior, e como por outro lado os bens de ordem material não são verdadeiros bens senão em quanto servem de meios para a posse do bem espiritual e interior, havemos de dizer que o fim proximo e immedialo da sociedade é o bem commum material, a prosperidade, a paz e a ordem da vida temporal; e o seu fim remoto e mediato é o bem espiritual, a pratica da virtude e da honestidade. A reunião dessas duas ordens de bens é que constitue *o bem social,* adequado á natureza racional do homem. 0 que acabamos de dizer não é em substancia diverso do que a esse respeito ensina o douto Taparelli nestes termos : 0 fim immediato para o qual a sociedade obra directamente é o bem commum exterior, regulado de modo que sirva para a obtenção do bem interior individual de todos os associados, e subordinado ao fim ultimo de cada um; ou em outras palavras, segundo a ordem natural, a sociedade deve ter directamente em vista obter o bem commum exterior, de maneira que os indivíduos encontrem com facilidade o caminho que conduz á honestidade interior, e por conseguinte á felicidade presente e á futura. *(Curso elem. de dir.* nat., 1. IV, c. I, a. 1.) Por onde vedes quanto é erronea a opinião dos políticos que sacrificão todo o bem social á satisfação das necessidades materiaes da presente vida. Melhor avisado do que esses políticos materialistas era o pagão Aristoteles, quando dizia: Nisto que a virtude e a corrupção politica é o que principalmente mirão aquelles que intentão as boas leis, é claro que a virtude deve ser o primeiro cuidado de um Estado

digno deste titulo, e que não é Estado sómente de nome. » (Polí., 1. IH, c. y.)

203. Não è possível conceber a existencia da sociedade sem a existencia de uma força ou poder capaz de unir os associa dos, e dirigir de modo permanente e conveniente as differentes manifestações da actividade individual; sem uma autoridade que sobrepondo-se aos indivíduos possa dar-lhes a maior somma possivel de bem, não consentindo o incre mento excessivo de uns a custa dos direitos dos outros; que torne impossível a violencia do poderoso contra o fraco; que finalmente estabeleça e garanta as relações harmonicas que devem existir entre os differentes membros e classes da sociedade. Supprimi esse poder supremo, que a socie dade desapparecerá, porque o homem decahido attendendo exclusivamente as suas conveniencias, não terá em seus ac tos outra regra, nem se proporá outro fim que o seu inte resse particular. Para que portanto a sociedade exista, e attinja ao seu fim é absolutamente necessaria a existencia de um poder supremo.

204. Esse poder se chama autoridade civil, poder politico, soberania, e se define o *direito de governar a socie dade,* ou a *força moral que dirige as acções dos cidadões para o bem commum, independente de qualquer outro poder humano.* Diremos *força moral,* para mostrar que não é pela força physica que se dirigem seres racionaes; *acções dos cidadãos* exprimem o objecto sobre que obra aquela força, *bem commum* denota o fim para que da direcção d'aquella força, fim que differe do que é particular a cada membro da sociedade; finalmente as ultimas palavras da definição indicão que o poder moral governante ha de ser supremo e absoluto, de sorte que o seu exercício não possa ser limitado e coagido por nenhum poder da mesma natureza.

205. Esse poder considerado em si e abstractamente vem *immediatamente* de Deos. Com effeito, a sociedade civil, necessaria e natural ao homem, não pôde ser concebida sem um poder, assim como não podemos conceber um todo sem as suas partes; ora o poder civil é parte, e parte essencial e formal da sociedade; logo assim como repugna a existencia de um todo physico sem uma fórma ou principio

que lhe dê unidade, assim tambem repugna a existencia de um todo moral, a sociedade, sem um poder ou autoridade que una a multidão, e dirija as acções de cada um para o bem commum. Mas, esse poder ou autoridade não depende da vontade dos associados, que de certo não podem fazer que exista a sociedade sem aqueíe poder; logo o poder nasce espontanea e naturalmente da mesma sociedade quando esta se forma, pois havemos de reputar como natural e inherente a um ser tudo aquillo que pertence á sua constituição, e sem o que elle não se póde conservar, nem attingir ao seu fim. Ora, tudo o que procede da natureza, independentemente das causas segundas, tem a Deos por autor immediato, e como o poder politico está neste caso, segue-se que vem immediatamente de Deos.

Além disto, por lei natural Deos manda observar a ordem ; ora não póde subsistir ordem na multidão sem um poder supremo, já que a multidão de si tende a manifestar discorde e desordenadamente os seus juizos, e os actos de sua vontade, d'onde o proverbio : *Quot capita tot sententise* : logo Deos por lei natural instiluio um poder supremo a quem incumbe ordenar os juizos e actos da multidão. Mas tudo o que Deos preceitua por lei natural, vem immediatamente delle; logo...

Emfim, o poder politico essencial á sociedade, só póde vir de Deos ou de cada um dos membros da sociedade. Ora, esta ultima hypothese é inadmissível, em primeiro lugar porque todos os associados são iguaes em natureza, e nenhum tem de si ou por preceito da natureza direito de mandar os outros; em segundo lugar porque ao poder compete certas prerogativas que evidentemente excedem as faculdades naturaes do homem, como seja a de punir os scelerados, impôr a pena capital, e constrangir as vontades pela obrigação; finalmente porque se o poder viesse da concessão dos associados, recusando-se um a conceder, ficaria isento da acção do Estado, pois nenhum dos outros, como dissemos, tendo poder sobre elle, não o podia conferir ao mesmo Estado; de maneira que seria preciso de tempos a tempos perguntar a todos e a cada um dos que se achão associados, se consentem ou não em sujeitar-se ao poder

publico, consequencia ridícula, mas logica, se o poder fosse delegação de cada um dos associados. Por conseguinte não é destes que procede o poder. Resta pois segunda hypothese, que o poder vem immediatamente de Deos.

Esta verdade, que a razão demonstra, é confirmada pelo oraculo divino, nestas palavras de S. Paulo: N*on est potestas nisi a Deo; quae enim a Deo sunt, ordinatae sunt.* Podemos em conclusão dizer que a autoridade suprema ou a soberania considerada em si é de direito natural e divino.

206. Mas essa autoridade de que acabamos de fallar c puramente *ideal,* é uma entidade metaphysica, uma necessidade que concebemos comparando as idéas unidade e multidão de seres livres. Mas como a sociedade é um ser *real,* e um ser real só póde ser regido por outro da mesma natureza, mister é que aquella autoridade *se realise,* se incarne em uma pessoa physica ou moralmente uma. De sorte que o poder social concretamente considerado vem a ser uma participação no homem do poder divino. Assim, se comprehende a verdade destas palavras: *Per me reges regnant... per me príncipes imperant et potentes discernunt justitiam.* (Prov., c. VIII.) E estas outras : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* (Rom., c.XIII.) Ora, como se opera essa.participação; como o poder vindo de Deos se transmitte a aquelles ou aquelles que governão a sociedade?

207. Esta questão é diversamente respondida pelos publicistas catholicos. Pretendem uns que a communhão social recebe *immediatamente* de Deos a autoridade, mas só para a transferir a uma pessoa physica ou moral, visto que não póde por si exercita-la; e a transfere de modo que não póde mais usar della, e sómente a fica conservando *em habito* ou *in potentia.* Nesta hypothese a constituição do poder é de direito humano, tanto pela designação do sujeito, como pela collação do poder, pois é a communhão quem *escolhe* e *institue* ou colla ao um tempo o soberano, podendo pôr restricções aos seus direitos. Outros porém pretendem que o sujeito da autoridade, individual ou collectivo é *sómente* designado pela communhão social por meio de eleição, ou por algum outro facto particular, como a hereditariedade,

a superioridade em talentos e virtudes do individuo, o qual apresentando-se no meio de uma calamidade popular é assas forte para debella-la; e que uma vez designado recebe immediatamente de Deos a autoridade, que fica sendo toda de direito divino, sendo só a designação de direito humano. Em outros termos, o povo *elege* a pessoa, e Deos a *imtitue* ou colla, instituição que confere ao soberano um direito pleno e inviolavel que o povo não póde tocar, porque não fui quem o deo. Assim pois, no primeiro caso o soberano recebe o poder mediatamente de Deos, e immedialamente da sociedade; o povo tem um assentimento *antecedente* que precede a instituição do soberano, e lhe dá o direito de governar ; no segundo elle recebe immediatamente de Deos o poder, e o povo apenas o designa, e presta um assentimento *consequente* ao exercício do direito de governar.

Essas duas opiniões têm ambas por si graves razões e autoridades sisudas, portanto podeis seguir aquella que melhor vos parecer. Adverti porém que a doutrina da translação mediata, ou que o Imperante recebe a autoridade por meio da sociedade é mais corrente entre os catholicos por certas razões, entre as quaes a de por esse meio se evitarem os perigos do despotismo não é a de menor importancia. Entretanto o que não convem esquecer é que em todo caso o povo não é mais do que o canal destinado pela natureza para transferir o poder, o qual não procede do povo, mas de Deos. De sorte, que como excellentemente observa um sabio publicista, as duas formulas; « Deos institue ou investe o Principe designado pelo consenso nacional » e esta outra : « a soberania natural dada á multidão é transferida ao Principe pela designação que delle faz a nação » apresentão uma só e mesma idéa, e resume-se na doutrina que affirma que os dous elementos da soberania em estado concreto são : 1º o consenso commum designando a pessoa do Principe; 2º o direito divino se communicando á mesma pessoa. (Audesio Dir. Publ. da Igreja e nações cbristãs, 1. Ill, tit. VII.)

208. Se o poder é essencial á sociedade, não è assim o sujeito deste poder, porque o sujeito como acabamos de ver, sendo de designação humana, póde variar, assim como os

direitos que lhe competem no regimen da sociedade. Dessas variações procedem as diversas *formas* de governo; portanto fórma de governo vem a ser *o complexo de condições segundo as quaes uma ou mais pessoas recebem a autoridade suprema, de accordo com a sociedade.*

A divisão mais philosophica e substancial que se pôde fazer dessas diversas fórmas de governo é em *monarchia* e *polyarchia.* 0 governo é inonarchico se a pessoa do soberano é physicamente uma, e é polyarchico se essa pessoa só tem a unidade moral. A polyarchia ou o governo de muitos se divideem duas especies principaes, *aristocracia* e *democracia,* conforme o numero das pessoas physicas que compõem o corpo moral do soberano; se essas pessoas são um pequeno numero, temos a aristocracia; se é a multidão que governa temos a democracia. Mas na democracia *possivel* não é a multidão por si quem exercita os direitos da soberania, mas são os seus deputados, aos quaes aquelles que gozão dos direitos civis e políticos delegão os seus poderes.

Além dessas tres fórmas simples de governos podem haver outras resultantes da mistura delias, e as quaes por esta razão se dizem m*ixtas* ou temperadas. Destas a mais commum é *a monarchia constitucional,* na qual o poder é *dividido* entre o Principe e as assembléas politicas, tendo cada um desses elementos os seus direitos prescriptos e limitados na *constituição* do Estado. Nessa fórma de monarchia fictícia nem o Príncipe, nem as assembléas podem isoladamente praticar certos actos da soberania, como, por exemplo, fazer leis. Na monarchia verdadeira pelo contrario, na monarchia *pura* e *absoluta* o Príncipe goza da plenitude da soberania sem *divisão,* posto possa ser essa soberania *temperada.* Aqui a realeza é um verdadeiro poder, e não um simples titulo honorifico, como nas monarchias mixtas.

209. Alguns confundem, sem razão, a monarchia *absoluta* com a *despotica,* o *absolutismo* com o *despotismo,* e a contrapõem á monarchia temperada. A soberania ou o poder, quer seja monarchica, quer polyarchica é essencialmente *absoluta,* e seu exercício não póde ser impedido por nenhum outro poder no Estado, porque é o direito de

mandar e m ultima alçada na sociedade civil, aliás não poderia alcançar para a sociedade a ordem e a segurança, que são o fim para que foi estabelecida. 0 absolutismo é portanto propriedade inseparavel de todo poder soberano e independente. Pelo contrario o despotismo é um abuso da soberania, e da-se assim na monarchia pura, como na constitucional e na republica. O despotismo consiste cm que o governo não toma como regra de seus actos a boa razão e as leis fundamentaes, mas sómente o capricho dos que governão, cujo arbitrio, isento de conselho de sábios, assume o lugar da razão, conforme a formula :

Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

Porlanlo o despotismo não consiste em que o poder resida em um só que governa com independencia.

210. Costumuo perguntar qual é a melhor fórma de governo? A semelhante questão não é possível dar uma resposta absoluta e incondicional, pois os Estados não se constituem a priori. Mas, attendendo aos factos constituintes que formarão a sociedade, havemos de dizer que a melhor fórma é aquella que melhor attinge, em circumstancias dadas, ao fim da sociedade, isto é, a segurança, a unidade de acção, e a direcção para o bem commum. Convem pois ter em consideração aquellas ditas circumstancias, attender para as tradições do povo e sua educação politica. Tal fórma que abstractamente parece ser a melhor, póde ser inconveniente, e até impossível para certo povo. Entretanto considerando as formas politicas em abstracto, parece que a monarchia *pura,* mas não arbitraria e caprichosa, é a melhor das fórmas, porque a paz e a ordem, que é o principal fim de todo governo, são obtidas com mais facilidade pela direcção de um só do que pela de muitos. Mas, attendendo as paixões e fraquezas humanas, a monarchia *temperada* é a mais util. Por quanto é tanto mais util a forma de um governo, quanto é mais agradavel aos subditos, e apta para remover os abusos; ora, neste caso está a monarchia temperada pela aristocracia e democracia, já que todos podem tomar parte neste governo, e o

perigo do Imperante abusar do poder é restringido pela cooperação de muitos, e pela limitação que as leis fundamentaes lhe impõem.

211. Essa fórma *mixta* parece ser a melhor na opinião de S. Thomaz. « Duas cousas, diz o Santo Doutor, são necessarias para fundar urna ordem duravel nos Estados; a primeira é que todos os cidadãos tenhão uma parte no governo geral, para que assim possão tambem todos se interessar pela manutenção da paz publica, que se torna neste caso obra de todos; a segunda é a escolha de uma fórma politica em que os poderes sejão felizmente combinados... A mais feliz combinação dos poderes seria aquella, que col-locassc á frente da nação um principe virtuoso, o qual estabelecesse *abaixo de si* um certo numero de cidadãos notaveis, encarregados de governar segundo as regras da equidade; os quaes sendo escolhidos de todas as classes sociaes, ficarião dependentes dos suffragios da sociedade, que por esse modo se associaria aos cuidados do governo. « Um Estado semelhante reuniria em sua benefica orga-nisação a *realeza* representada por um chefe unico, a *aristocracia,* caracterisada pela pluralidade dos magistrados, escolhidos entre os principaes cidadãos, e a *democracia* ou o poder popular, manifestado pela eleição desses magistrados. Desta maneira todos os cidadãos tomariam parte no poder, ou porque todos serião elegiveis, ou porque se-rião eleitores, e é isto o que constitue o regimen mixto. (S. *theol., 12* q., 105 a.)

212. Antes de S. Thomaz pensava Cícero pouco mais ou menos do mesmo modo. Notando que os governos não temperados em sabias proporções estão sujeitos a continuas revoluções, os comparou a uma bola, *tamquam pilam,* iin-pellida e repellida, e que ora é violentamente apanhada pelos reis, ora pelos principaes, ora pelo povo. E para tornar o jogo menos frequente e perigoso, aconselha, não a *divisão* da soberania na famosa balança equilibrista dos poderes, mas o livre exercício dos direitos proporcionados a natureza e variedade dos elementos da sociedade, príncipe, notaveis e povo. Convem, diz elle, que exista no Estado uma pessoa eminente e real, *Placet enim esse quidâam*

in republica prsestans et regale, que seja centro, e poder forte capaz de conter os outros poderes em suas orbitas, de íazer todo o bem possivel, e obstar todos os males ao corpo social. Convem tambem confiar um certo poder á influencia e autoridade dos notaveis; *Esse aliud auctoritate principum partam et tributum.* Esse outro poder, *aliud,* não é um pedaço do poder real. ou soberano, mas um poder ou poderes *subordinados* por sua natureza ao poder supremo, e em harmonia com elle, como os principaes membros do corpo humano se harmonisão com a cabeça para a conservação da vida. Convem finalmente reservar certas cousas ao juizo e vontade do povo, *Esse quasdam res servatas judicio voluntatique multitudinis.* Essas cousas tambem não são pedaços da *indivisível* soberania, mas attribuições ou misteres conformes com a capacidade do juizo da multidão, e com a sua vontade recta e sã. Essa constituição estabelece uma perfeita equidade, e justa igualdade de que os povos livres não podem ser por muito tempo privados, e é além disso de firme e solida consistencia. Com effeito, as tres fórmas simples de governo degenerão com facilidade cahindo em extremos oppostos, de modo que ao rei succede o despota, aos notaveis uma oligarchia facciosa, e ao povo a anarchia. Mas com a fórma mixta e sabiamente combinada que estabelecemos, *in hac juncta moderateque permixta conformatione reipublicae,* salvos os grandes vicios do Chefe do Estado, as revoluções são raras. Por quanto estas não terão razão de ser no Estado, onde cada um está firmemente assentado no lugar que lhe convem, sem poder, por assim dizer, ser delle precipitado ou apeado, *Non est mim causa conversionis, ubi* IN SUO QUISQUE EST GRADU FIRMITER COLLOCATUS, *et non subest quo praecipitet ac decidat.* *(De Rep.,* 45, cit. em Audisio, Dir. *Publ. da lgrej.,* t. I, tit. iv.)

213. 0 que porém convém não esquecer, é que a bondade de um governo não depende tanto de sua fórma, como da honestidade d'aquelles que governão. Com effeito, a fórma material é como um instrumento, que póde pela força ou astucia ser torcido para o bem e para o mal. D'ahi vem que, assim como o Principe degenera em despota, se faz de sua vontade a regra do justo e do injusto, e governa pelos asso-

mos de seu arbítrio, assim tambem o governo de muitos, ainda quando temperado por leis escriptas, converte-se facilmente em facção tyrannica, se aquelles que legislão e executão as leis não são dotados de probidade. Por isto mui judiciosamente diz Taparelli : 0 verdadeiro principio da segurança dos povos é a consciencia e honestidade dos que governão. Por consequencia o grande problema politico é não tanto procurar a fórma material para conte-las, como obter o vinculo moral que póde tornar honestos aos que governão. E porque a religião é o mais forte vinculo moral, a melhor garantia politica é o amor que os soberanos votão á religião. *(Curs. element. de Dir. nat.* l.V.c.IV.)

214. 0 poder soberano, cuja natureza temos até agora estudado, exercita na sociedade tres actos ou funcções principaes; acto de fazer leis, acto de applicar a leis, e o acto de punir os transgressores das leis, funcções a que ordinariamente se chamão poder *legislativo,* poder *executivo,* poder *judiciario.* O poder de fazer leis é da essencia de toda soberania, e em ultima analyse é o direito de obrigar os membros da sociedade a dirigirem suas acções para o bem commum, ou é o direito de fazer leis para o bem commum da sociedade.

A lei sendo estabelecida, deve ser observada, aliás seria inutil -, é preciso pois que a autoridade suprema tenha uma faculdade especial de pôr a lei em pratica, e velar em sua applicação, e supri-la em caso de necessidade, já que é impossível a *priori* regular tudo por meio de leis escriptas essa faculdade é o poder executivo.

Mas como a execução das leis póde encontrar obstaculos nos membros da sociedade, aos quaes as paixões são inherentes, a autoridade deve ter o direito de vencer aquelles obstaculos; esse direito é o poder *judiciario,* parte completamentar do poder executivo. Esse poder se divide em *civil* e *criminal*; 0 poder judiciario *civil* tem por objecto interpretar e applicar as leis imperativamente nas contestações, que apparecem entre os cidadãos, acerca de seu verdadeiro sentido e dos direitos que ellas consagrão. 0 poder judiciario *criminal* tem por objecto reprimir e castigar aquelles

que por dólo ou violencia attacão os direitos que as leis garantem aos outros.

215. Para concluir só nos resta tratar dos deveres dos subditos e do soberano. O bem commum exterior, de tal sorte ordenado que os individuos encontrem facilmente a felicidade presente e futura, tal é, como vimos, o fim da sociedade. Ora, d'aqui se infere que o dever capital do soberano é fazer quanto fôr conducente para aquelle fim, e obstar o que lhe fôr contrario. Elle deve ser para a sociedade o que Deos, cujo ministro é, é para a natureza, onde todas as creaturas estão sob sua vigilante providencia; ou o que a alma é para o corpo, cujos membros são ordinadamente dirigidos por ella. Deverá pois, diz S. Thomaz, ser abrasado de zelo pela justiça, já que para faze-la occupa na sociedade o lugar de Deos, sem esquecer a mansidão e a clemencia. É o bem dos povos, e não o proprio, que ha de servir de regra a todos os deveres do soberano, pois, como diz o mesmo santo, é da natureza do rei, ser pai, e consequentemente procurar o bem da multidão e não o seu : *De ratione regis est quod sit pater commune multitudinis bonum et non suum quarens. {De reg. princip.,* 1.1.) Descendo por cada uma das funcções do soberano, já como legislador, já como executor, e já finalmente como julgador, facil é assignalar os deveres respectivos a essas funeções. Os deveres dos subditos podem ser considerados em relação aos outros subditos individualmente, em relação á sociedade, e emfim em relação á autoridade que os governa. Sobre a primeira ordem de deveres nada ha de particular a dizer, já que são aquelles mesmos deveres que a natureza estabelece entre todos os homens e dos quaes já fallamos. {Lic. 67.) Sómente aqui esses deveres parece tornarem-se mais urgentes pelo facto de sermos ligados por uma associação especial. Quanto aos deveres para com a sociedade, não devemos esquecer que tudo o que somos e temos a ella o devemos, pois sem sua protecção e auxilio não poderião nossos pais dar-nos a educação, a instrucção e o bens da fortuna. Por isto a devemos amar, consagrar-lhe o nosso repouso, os nossos bens e até mesmo a vida, se tanto fôr necessario, para a sua felicidade e conservação. Todos esses deveres

são animados pelo amor da Patria, sentimento natural a todo coração bem formado. Em relação ao soberano todos os deveres do subdito resumem-se na obediencia ás leis e prescripções justas, que delle emanão. Essas leis, quando conformes ás de Deos, e ás de sua Igreja obrigão em consciencia, por serem feitas pelo poder que vem de Deos. Á pessoa do soberano e á de seus magistrados devemos amor e respeito, como ministros que são de Deos para o bem da sociedade.

LIÇÃO LXXIII

DA SOCIEDADE RELIGIOSA OU DA IGREJA, E DE SUAS RELAÇÕES COM O ESTADO.

SUMMARIO —210 Necessidade de tratar da sociedade religiosa. — 217 . Essa sociedade é natural ao homem e sobrenatural em sua origem. — 218. Elementos divinos da constituição na Igreja. — 219. Tres ordens de pessoas a constituem. — 220. A monarchia essencial ao governo da Igreja. — 221. De que natureza seja essa monarchia. — 222. A Igreja sociedade perfeita e absolutamente independente. — 223. Seus principaes direitos. — 224. Coexiste com o Estado, mas não esta no Estado, e se está de que modo está. — 225. Theoria christã das relações da Igreja com o Estado. — 220. Applicação na pratica. — 227. Repugnancia natural da theoria *separatista* ; impossibilidade do fim que se propõe. — 228. Formula.

216. Se o homem é naturalmente conjugavel e civil, como diz S. Thomaz, *homo est animal naturaliter politicam et conjugale* (Eth. 8, lic. 12), não é menos um ser religioso; d'onde tirem alguns o definido—um animal religioso. Tendo pois tratado da sociedade conjugal, e da civil, convém tambem estudar, ainda que perfunctoriamente, a sociedade religiosa, base e sustentaculo das duas precedentes, as quaes sem ella, conforme diz Plataõ, no livro X de suas leis, não poderião subsistir: Omni *humanae societatis fundamentam convellit qui religionem convellet.*

217. 0 homem tendo natural propensão para amar e honrar a Deos, de quem recebe tudo o que é, e o que tem; e sendo tambem naturalmente inclinado a communicar seus sentimentos aos outros, e a receber delles conselhos e auxi-

lios, ainda considerando-o sómente sob o pomo de vista natural, formaria uma sociedade religiosa com seus semelhantes, na qual podesse satisfazer as necessidades naturaes de seu coração. Mas, Deos tendo desde o principio estabelecido uma religião sobrenatural, em a qual propoz ao homem um certo numero de verdades de fé, assim como o modo como havia de ser honrado, e os meios pelos quaes o mesmo homem alcançaria seu ultimo fim, ou a felicidade suprema, sobre maneira aperfeiçoou e completou aquelles sentimentos naturaes de que temos fallado. Essa religião sobrenatural Deos a renovou depois por Jesus Christo, que fundou a Igreja como uma sociedade verdadeira e visível, destinada a conter em sua unidade a todos os homens. Por consequencia no estado actual a sociedade religiosa christã é sobrenatural em sua origem e fundamento; é a mesma Igreja catholica ou christã.

218. Essa sociedade tem uma constituição incontestavelmente certa sob o ponto de vista historico e juridico, pois assenta sobre estes tres factos incontroversos:

Jesus Christo não deo os poderes constitutivos do regimen da Igreja á multidão dos fieis.

2º D'entre os seus discipulos escolheo doze Apostos, á quem communicou o Espirito Santo com o poder, *primo* de ligar e desligar, *Qusecumque alligaveritis super terram, erunt. ligata et in coelo, et qusecumque solveritis super terram erunt soluta et in cotio* (Matth., 18); *secundo* de ensinar, *qui vos audit, me audit; qui vos spernit, me spernit* (Matth., 10; Luc., 10; Jo., 15); *tertio* de regenerar e salvar os crentes, *Data mihi omnis potestas in coelo et in terra. Emites ergo docete omnes gentes baptizantes eos...* (Matth., 18). *PraedicateEvangeliumomni creaturse. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvas erit; qui vero non crediderit, condemnabitur* (More, 16); *quarto* de ordenar suecessores, e de perdoar os peccados, *Insufflavit, et dixit eis : accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritispeccata, remittuntur eis, et quorum retinveritis, retenta sunt* (Joan., 20); *quintum* com a promessa da permanência dos dons até o fim dos séculos, *ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sxculi* (Matth., 28).

5° D'entre os doze Apostolos escolheo Pedro, a quem logo distinguio dos outros mudando-lhe o nome: *Tu es Simon, (filius Jonse, tu vocaberis Cephas* (Jo., d), è attribuio *primo* o privilegio de ser o fundamento especial da Igreja, *Tu es Petrus, et super hanc Petram xdificabo Ecelesiam meam* (Matth., 16); *secundo* o poder das chaves de modo particular, *Tibi dabo claves regni coelorum* (Matth., 16); *ter tio* o offício de apascentar ou governar os cordeiros e as ovelhas, isto é, os filhos e as mais, os fieis os pastores, *Pasce agnos meos... pasce oves meas* (Jo., 21); *quarto* a estahilidade na fé, e a missão de confirmar seus irmãos, *Ego autem rogavi pro te, ne deficiat fides tua, et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos* (Luc, 22): *quintum* a singular indefecti-bilidade, *Super hanc Petram xdificabo Ecelesiam meam, et portas, inferi non paevalebunt adversus eam,* contra ella, isto é, contra a Pedra ou Pedro, ou contra a Pedra e contra a Igreja.

Pelo dito se conclue que todas as prerogativas dadas aos Apostolos, foram tambem dadas a Pedro, mas além destas a Pedro forão dadas outras especiaes c eminentes.

219. Temos pois que os Apostolos com os seus direitos, Pedro com a plenitude dos direitos, e os fieis com a capacidade de receber os dons espirituaes, mas não de conferilos, constituem as tres ordens de pessoas, que são como os elementos da sociedade religiosa, a qual agora podemos definir a *união de pessoas que professão a doutrina de Jesus Christo, sob o regimen e magistério do Soberano Pontífice romano*.

220. Posto que se possa dizer que aquellas tres ordens de pessoas correspondem á monarchia, á aristocracia e á democracia, todavia é certo que o governo da Igreja é essencialmente monarchico, o que se póde provar com estas proposições conexas : Um Deos, logo uma fé; uma fé, logo um culto; um Deos, uma fé, um culto, logo unidade social da familia humana com Deos; unidade social, logo um regimen ou governo; um governo, logo um centro, um cabeça, um presidente segundo a fórma estabelecida por Deos; logo um presidente que represente Deos, e presidente unico, porque a paternidade de Deos na terra é uma,

uma tambem a família humana, assim como a sociedade dos espíritos com Deos. (Audisio, *Dir. Publ. da Igreja,* t.1.)

Leibnitz, firmado na razão, no facto, na experiencia e no Evangelho, prova a mesma cousa. Pela razão diz:« Para melhor comprehender a força da hierarchia, devemos saber que toda cidade ou republica, e consequentemente tambem a Igreja, deve ser considerada como um corpo social, e uma pessoa moral. » Pelo facto « Deos portanto, continua, depois de ter estabelecido a Igreja na terra, como a cidade santa collocada sobre a montanha, sua esposa immaculada e a interprete de sua vontade, essa Igreja cuja unidade nos laços da caridade tanto elle recommendou, e a qual manda ouvir sob pena de ser reputado pagão e publica no, Deos, digo devia consequentemente estabelecer um modo pelo qual podessemos conhecer a vontade da Igreja, orgão da vontade divina. Esse modo nos é indicado pelos Apostolos, que representão o corpo da Igreja nascente. Reunidos em Concilio em Jerusalem exposerão sua opinião dizendo pareceo bom ao Espirito Santo e a nos. E a assistencia desse Espirito, não desappareceo com os Apostolos, mas é privilegio que ha de durar até a consummação dos seculos, e se propagou em todo o corpo da Igreja pelos Bispos, como successores dos Apostolos. » (Leibnitz, *Systema theol,* 60, 61.)

221. Mas essa monarchia de que natureza é ? Será da mesma natureza das- monarchias civis, ditas temperadas e representativas, ou d'aquellas outras chamadas absolutas? A monarchia ecclesiastica não é *absoluta* no sentido que commumente dão a esta palavra, tomando-a como equivalente de despotismo; é porém absoluta, como toda monarchia propriamente, porque a plenitude da soberania reside indivisivelmente na pessoa do Papa. Mas não obstante, podemos lambem dizer que ella é representativa, tomada a palavra *representação* (dos interesses de todos os fieis) cm seu verdadeiro sentido. Ser representativo dos interesses communs é principio basico da monarchia ecclesiastica. Pedro ainda que depositario supremo do poder das chaves, reunio seus irmãos para os consultar e deliberar com elles. *(Act.,* c. I.) Para diante os Apostolos e presbyteros formão

o Concilio plenario de Jerusalem, onde discutem as necessidades communs, e Pedro de accordo com os Apostolos tomão resoluções decisivas, *visum est spiritui sancto et nobis,* e promulgão osresultados das deliberações communs. *(Act.*, c. xv.) 0 Espirito que assiste em Pedro e nos Apostolos passa de Jerusalem, onde se reunio aquella assembléa deliberante, para Nicéa, se põe em S. Sylvestre, e na assembléa que constituio o primeiro concilio de Nicéa. Por consequencia se houvermos de entender por monarchia representativa o regimen em que o rei e os notaveis representão, isto é, discutem e procurão em commum o bem de todos, a Igreja é sem duvida uma monarchia representativa, e a mais antiga de todas; e como o exemplo de todas as monarchias modernas. Adverti porém que nessa monarchia não se representão poderes, como na civil, mas interesses, e estes mesmos rrão são representados por delegação, de modo que o Papa represente a autoridade dos Bispos, estes a autoridade dos clerigos e do povo. Não, a Igreja tem os seus poderes ou autoridade de Deos, e neste sentido só a Deos represenla, relevando seus dogmas e suas leis aos homens. (Vede Audisio, l*oc cit.,* 1.1, tit. 31, e 1. II, tit. 6.)

222. A Igreja é uma sociedade perfeita, absolutamente independente da sociedade civil em seu fira, meios e origem. Com eífeito, chama-se perfeita aquella sociedade que é completa em sua natureza, e tem em si mesma todos os meios necessarios e sufficientes para attingir ao seu fim; ora, neste caso está a Igreja de Jesus Christo; logo é uma sociedade perfeita. A menor deste argumento provamos assim : 0 fim proprio da Igreja é a salvação eterna dos homens, o culto divino, o ensino da doutrina de Jesus Christo; officios estes que não lhe forão attribuidos por nenhuma outra sociedade, senão pelo mesmo Jesus Christo, como ficou dito; ao passo que o fim da sociedade civil é em substancia a segurança e felicidade temporal, e o que a ellas se refere, de tal sorte porém que se não opponha ao fim ultimo do homem. E porque este fim ultimo, como tal que é, ha de dominar os fins intermedios ou temporaes, segue-se que longe do fim da Igreja ser subordinado ao do Estado, é ao contrario o fim deste que é sujeito ao d'aquella, como

exige a razão, por ser a materia naturalmente sujeita ao espirito.

Os meios proprios que a Igreja possue para attingir aquelle fim, são o ensino da verdade christa, as leis pelas quaes protege a fé e os costumes, e os sacramentos, nos quaes o Estado nada tem que. ver. E verdade que o Estado tambem tem, e deve ter acção sobre os costumes dos cidadãos, mas essa acção se exercita de modo diverso do da Igreja; aquelle obra exterior e physicamente pela força material, esta interna e espiritualmente pela força moral, pelas exhortações, conselhos e penas espirituaes.

Quanto á origem, já mostramos com factos irrefragaveis, que a da Igreja é especial e distincta, pois vem directamente de Jesus Christo, que a instituio com fórma divinamente determinada, de sorte que a autoridade que a governa procede unica e exclusivamente de Deos. A sociedade civil não é assim; se bem que tenha tambem de modo geral a Deos por autor, todavia nasce particularmente de factos humanos, que a podem modificar. A Igreja é um reino que Jesus Christo governa, e governará até o fim, por uma lei fixa e immudavel; os reinos terrestres estão em parte sujeitos á instabilidade dos tempos e dos homens. Portanto em razão de seu fim, de seus meios, e de sua origem é a Igreja uma sociedade perfeita e absolutamente independente de qualquer outra sociedade.

225. D'aqui resulta que, sendo uma verdadeira pessoa moral, ella possue como proprios e inauferíveis certos direitos, dos quaes só mencionaremos os principaes : 1º o de exercer livremente a sua acção por toda a terra propagando as suas doutrinas, *euntes, docete omnes gentes;* 2º o de livre e reciproca communicação entre todos os seus membros, fieis, Bispos, e Papa; 5° o de produzir associações subalternas, professando cada uma um genero de vida particular, dirigida por autoridades especiaes, mas todas subordinadas ao Cabeça supremo da Igreja; 4º o de formar clerigos conforme as regras da disciplina ecclesiastica os quaes são auxiliares indispensaveis para a Igreja attingir ao seu fim; 5º o de legislar, 6° o de executar, 7º o de julgar, e conseguintemente, 8º o de coagir, 9º o de possuir livremente bens

moveis c immoveis, administra-los e adquirir novos, em uma palavra possue o direito de propriedade em toda a sua plenitude. Finalmente, altenta a actual condição das cousas humanas, deve a Igreja ter um principado civil ou poder temporal, para que possa livre e desembaraçadamente exercer o poder espiritual, a autoridade e jurisdicção que lhe são proprios.

224. Bem vedes que a Igreja sendo assim uma sociedade independente não póde ser uma parte do Estado, e como tal subordinada ao todo; e conseguintemente que é falsa a maxima da politica protestante — *a Igreja está no Estado.* — Não, a Igreja não póde estar no Estado, mas *coexiste* com elle no mesmo territorio, como sociedade distincta e independente. E porque é uma sociedade universal ou catholica, poderiamos com mais razão dizer que o Estado é que está na Igreja; o que todavia só é exacto no sentido de serem os membros do Estado cidadãos da cidade de Deos. Entretanto se quizerdes aceitar a formula — a Igreja está no Estado — entendei que ella ahi está como a alma no corpo, communicando-lhe a vida moral, sem a qual bem depressa o Estado, segundo a phrase de Guizot, se materialisa, e perde em sancção e dignidade. Mas, assim como por estar a alma no corpo, não concluímos que o corpo a governa, assim tambem se a Igreja está no Estado, não podemos concluir que o Estado a governe. Essas considerações nos levão a dizer-vos alguma cousa ácerca da magna questão social da relação da Igreja com o Estado, a respeito da qual andão hoje as ideas muito pervertidas, pretendendo uns absorver a Igreja no Estado, e outros o Estado na Igreja.

225. A christandade sempre entendeo que se a soberania é indivisível em sua origem increada; não o é em suas derivações, e que ha duas soberanias correlativas a duas ordens de cousas, que repousão sobre a duplice natureza das relações da sociedade christã. Relação immediata com as cousas temporaes e a felicidade da vida presente, mediante subordinação ás leis e á felicidade da vida futura ; a esta ordem preside a soberania civil com a missão celeste de prover aos interesses desta vida, sem todavia obstar, e

ao contrario favorecendo, a adquisição da felicidade futura. A humanidade regenerada além dessa tem outra relação immediata com as cousas e leis da vida futura, a qual chegamos pelos meios espirituaes instituídos por Jesus Christo e com a intervenção dos soccorros materiaes proporcionados ao fim, a esta ordem preside a soberania ecclesiastica, que tem por fim immediato preparar e dirigir os espíritos para a vida futura, sem contrastar, pelo a contrario auxiliando, a soberania civil. A soberania ecclesiastica, como a civil, precisa revestir-se de fórma de governo publico, para corresponder ás exigencias da natureza humana, que tende aos seus destinos futuros, a traves os trabalhos da presente vida, não só como espirito, mas em corpo c alma.

As duas supracitadas ordens e fim são realmente distictas, e sua importancia, assim como sua diversidade, bastão para exigirem duas soberanias distinctas e diversas. Mas tambem por sua natureza estão tio intimamente unidas na sociedade christã que esta exige aquella união como principio vital de sua harmoniosa associação, e repelle a desunião ou separação como principio de morte. Com effeito, o objecto a que se dirigem, e pelo qual existem a Igreja e o Imperio não são dous homens, mas um só homem, o qual, sem se dividir, é a um tempo religioso e civil.

Em razão pois da unidade do objecto, e para perfeição do plano divino, é mister que os dous poderes caminhem de accordo em cordial intelligencia, seguindo cada um o caminho proprio que lhe é indicado pelos fins respectivos, e lei divina; ficando *distinctos* em seus deveres e jurisdicção, mas não *separados* nem divergentes. Em summa dous poderes soberanos distinctos por sua natureza e altribuições, mas não desunidos, nem separados, visto que obrâo sobre um mesmo individuo, a um tempo christão e cidadão, sobre uma só sociedade, a um tempo chrislã e civil, tal é o primeiro artigo da civilisação christã acclamado pela fé e tradição do christianismo.

226. Eis aqui em theoria as verdadeiras e naturaes relações da Igreja e do Estado ; mas na pratica como se estabelecerão essas relações, -assignando em todos os casos o que é

da competencia de um e de outro poder? Esta questão se resolve mediante a imparcialidade e justiça dos espíritos, pelas duas universaes sentenças de moral natural : *neminem laedere; suum cuique tribuere.* Aquelle que tiver de ser arbitro entre a Igreja e o Estado deve pois despir-se de toda paixão, e influencias perniciosas; dar a cada um o que lhe pertence, e proceder como um filho respeitador que fosse chamado a dar juizo entre seu pai e sua mãi. Essa regra essencial é formulada por Justiniano nestes termos : *Bene autem omnia geruntur et competenter si rei principiam, fiat* DEÍCENS *et* AMABILE *Deo. (Novelle,* 6, Pref.) Quer dizer que as cousas se compõem convenientemente, se na discussão das competencia se dos direitos dos poderes soberanos observarem-se a decencia e a justiça, de modo a merecer de Deos approvação e amor.

227. De quanto temos dito claramente se infere que a theoria da *separação* da Igreja e do Estado, ou a opinião dos qiie querem que o Estado viva sem a Igreja, e a Igreja sem o Estado, é absurda e totalmente inadmissível, por ser contraria á natureza do homem e da mesma sociedade. Um mesmo homem è membro do Estado e da Igreja; um mesmo homem tem interesses temporaes, e espirituaes (subordinados aquelles a estes), finalmente um mesmo homem precisa da força material, que lhe dá a sociedade civil, e da força moral que só lhe póde ser dada pela sociedade religiosa. Se podem que fação agora o que Salomão não fez, metão a espada e cortem o homem em dous pedaços, dando o cadaver á sociedade civil, e a alma á Igreja. Se a liberdade desarrazoada grita que se separe a Igreja do Estado e o Estado da Igreja, o homem religioso do homem civil, e o corpo d'alma, nós com Salomão inferimos que essa liberdade sem entranhas não pôde ser mãi dos povos, mas ó o seu carrasco. (Taparelli, *Govem. rep.,* Introd., 19.) Separar a Igreja do Estado, diz um douto publicista, é repelli-la, e o Estado que repelle a Igreja, repelle Deos e o seu Evangelho, isto é, o codigo divino dos direitos e dos deveres. Então o Estado faz-se Deos, e o Deos Estado, depois de ter rejeitado as divinas garantias que os povos têm de Deos, afoga a sociedade na tyrannia pagã e musulmana.

Ou a Igreja, ou a escravidão; o dilemma é brutal, mas é verdadeíro. Com effeito, ou Deos reina sobre o homem, ou o homem reinará sobre o homem, e esta é a formula clara da escravidão pagã. Nas nações imperfeitamente christãs a escravidão será temperada pelo sentimento christão, mas sem embargo a escravidão da Igreja será sempre para o Estado uma raiz fecunda de escravidão social. (Audisio, *Dir.PubL da Igreja e das nações christãs,* 1. III, tít. i, §§ 4, 5.) Podeis ver essa verdade amplamente confirmada na obra do protestante Guizot, intitulado : *A Igreja e a sociedade christã.*

228.Em conclusão, *união sem confusão, distincção sem separação,* eis a formula geral expressiva das relações da Igreja com o Estado.

DECLARAÇÃO DO AUTOR.

Sujeito estas *Lições de Philosophia* ao juizo indefectível da Santa Igreja Romana, isto é, á correcção do Soberano Pontífice, Pai e Mestre infallivel de todos os christãos; e com elle digo, e tenho como verdade « que é obrigação rigorosa, quer do philosopho, que deseja ser filho da Igreja, quer da mesma philosophia, não dizer nada contra o que a Igreja ensina, e retractar-se desde que Ella o adverte; e bem assim que inteiramente erronea e soberanamente injuriosa á Fé á Igreja e á sua autoridade a doutrina que ensina o contrario disto. « *Et, omni philosopho, qui Ecclesise filius esse velit, ac etiam philosophix officium incumbit nihil unquam dicere contra ea, qux Ecclesia docet, et ea retractare de quibus Ecclesia monuerit. Sententiam, qux contrarium edocet omnium erroneam, et ipsi fidei, Ecclesise ejusque auctoritate vel maxime injuriosam esse dicimus et declaramus.* »*(Let. Apost. Gravíssimas,* de 11 de Dezembro de 1862.)

FIM.

INDICE DAS MATERIAS

LIÇÃO XIV. — DOS SOPHISMAS.

LIÇÃO XV. — DOS SIGNAES EH GERAL E EM PARTICULAR DA PALAVRA EM SUAS RELAÇÕES COM O PENSAMENTO.

LIÇÃO XVI. — DO METHODO E SEU PONTO DE PARTIDA. — ANALYSE E SYNTHESE,

SEGUNDA PARTE. — METAPHYSICA GERAL OU ONTOLOGIA.

TERCEIRA PARTE. — PSYCHOLOGIA.

"I

QUINTA PARTE. — ETHICA OU DIREITO NATURAL.

PRIMEIRA SECCÃO. — ONTOLOGIA MORAL.